PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ALMA COLLEGE
P.
LIBRARY
Alma California

ENERO-MARZO
NUM. 41 1 9 5 5 VOL. II
MADRID

43524

V.11
1955

PENSAMIENTO

VOLUMEN UNDECIMO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ENERO-MARZO
NUM. 41 1955 VOL. 11
MADRID

SUMARIO

Págs.

La iluminación agustiniana, por *Jesús González-Quevedo, S. J.* ... 5
La verdad en la "Philosophia perennis", por *José M. Alejandro, S. J.* ... 29
El amor y la actividad filosófica, por *Salvador Cuesta, S. J.* ... 57

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Etica de los valores contra ética de la situación, por *Luis Cencillo, S. J.* ... 67
Una interpretación actual de Dios a base del mal y su solución agustiniana, por *Jesús Muñoz, S. J.* ... 76

LIBROS.

W. Capelle: Geschischte der Philosophie. I. Die griechischePhilosophie. Erster Teil. Von Thales bis Leukippos. 2.ª ed.—*G. Lehmann:* Geschichte der Philosophie. VIII-IX. Die Philosophie des neunzehnten Jarrhunderts.—*E. Husserl:* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendetale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.—*G. Schneeberger:* Friedrich Wilhelm Josef von Schelling. Eine Bibliographie.—*S. Strasser:* Le problème de l'âme.—*J. Roť Carballo:* Cerebro interno y mundo emocional.—*M. De Foronda:* Ensayo sobre Etica profesional.—*L. A. Sobreroca:* La doctrina social de la Iglesia.—*V. Tonini:* Epistemologia della Fisica Moderna.—*G. Matisse:* L'incohérence universelle.—*G. Jaffe:* Drei Dialogue über Raum, Zeit und Kausalität.—*P. Friedlander:* Platon. I. Seinswahrheit und Lebenswircklichkeit.—*E. Schödinger:* Natur and the Greeks.—*G. Santayana:* The Philosophy of... Selection from all the works of George Santayana.—*L. Wittenstein:* Tractatus logicus-philosophicus.—*H. Auhofer:* Die Soziologie des Jakob Balmes.—*A. Marc.:* Dialectique de l'agir.—*F. Salvaggi:* Filosofía delle Scienze.—*L.Gindl.:* Die Grundakte des Geistes.—*Códigos de Malinas:* Social-Familiar-de Moral internacional.—*XXXV Congreso Eucarístico internacional:* Crónica gráfica y sesiones de Estudio.—*A. Royo:* Teología de la perfección cristiana.—*J. Hirschberger:* Historia de la Filosofía. Tomo I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento.—*A. Silva-Tarouca:* Praxis und Theorie des Gottbeweisens.—*T. D. Weldon:* The vocabulary of Politics ... 81

REVISTAS. [Siglas, p. 128].
Historia de la Filosofía antigua y medieval ... 109

CRÓNICA ... 118

Libros recibidos ... 125

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat de Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.
L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1955:

España	69
Extranjero	120
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

LA ILUMINACION AGUSTINIANA

> Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem.
> De *Civ. Dei*, XI, 25.

PARA conocer el mundo inteligible, constituído por las cosas que sólo pueden ser percibidas por el entendimiento, requiere S. Agustín, como es sabido, cierta iluminación que nos las muestre.

Cuál es la luz que nos ilumina y en qué consiste la iluminación de que habla el Santo, son las dos cuestiones que deseo aclarar. En este artículo me ocuparé de la primera.

Esta iluminación, según creo, no es sino uno de los dos elementos constitutivos de iluminismo agustiniano. Del otro que exige tengamos impresa en el alma la imagen de las cosas inteligibles para que en ella, convenientemente iluminados, las vemos, escribí hace años [1]. Según S. Agustín conocemos también por medio de la razón inferior el mundo sensible; pero de ese tema yo no trato.

LA LUZ QUE NOS ILUMINA

El principio físico de las interferencias: luz más luz, oscuridad, se cumple a la letra en el iluminismo agustiniano. Es tal la multitud de luces e iluminaciones de que nos habla el Santo y tantas las que le añaden sus intérpretes, que llegan a ofuscarnos. A fin de orientarnos y evitar el quedar deslumbrados, hay que distinguir cuidadosamente las

[1] Cfr. *La interioridad del mundo inteligible según San Agustín*, Miscelánea Comillas, 17 (1951) 1-66.

luces e iluminaciones de que habla el Santo, de otras luces de origen aristotélico o arábigo, que desde la Edad Media se vienen mezclando con ellas, enturbiando aún más este confuso y oscuro problema. De las últimas no hay para que hablar; tratando de desenredar una embrollada madeja, a nada conduce recoger los cabos sueltos que no pertenecen a ella y tanta confusión crearon en el transcurso de los siglos.

Luces e iluminaciones agustinianas.

Todas las luces de que nos habla el Santo se distribuyen en uno de estos dos grandes grupos que distingue él frecuentemente con palabras de gran encarecimiento: la luz que ilumina y la luz que es iluminada.

La luz que ilumina por sí misma, es luz; la iluminada, es hecha luz por la iluminación. La que ilumina, no necesita otra luz para poder lucir; la iluminada para lucir necesita una nueva iluminación [2].

Es manifiesto que sólo Dios es la luz que ilumina, pues todas las otras luces han sido hechas por Dios y necesitan de Dios para poder lucir, como dice el Santo en los textos citados.

Las luces iluminadas, hechas luz por la iluminación, son numerosísimas en el Santo.

De ellas nos presenta tres clases principales en el *De Genesi ad litteram imperfectus liber*: La luz corporal que se ve con los sentidos: el sol, la luna, las estrellas. La sensitiva que nos manifiesta las cosas sensibles, y poseen también los animales. Y la racional con que entendemos los hombres y los ángeles, y nos eleva sobre la creación entera [3].

De aquí que a los ojos, órganos de esta luz sensitiva, llame luces, *lumina* [4], y luces llame también a los ojos del corazón o entendimiento [5].

Hecha esta distinción "entre la luz que es el mismo Dios y la luz que hizo Dios" [6], conviene distinguir las iluminaciones de que nos habla el Santo. Se reducen también a dos grandes grupos: Iluminación activa o acción con que la luz ilumina, e iluminación pasiva o luz producida por la iluminación activa. Esta división, en sí misma evidente, es utilísima en pasajes complicados y oscuros, en que nos habla el Santo

---

[2] *In Joan. evang.*, tr. 2, 6; 14, 1; 35, 3 PL 35, 1391; 1502; 1658.
[3] *De gen. ad litt.*, 5, 24-25 PL 34, 228 s.
[4] *In Joan. evang.*, tr. 35, 3 PL 35, 1658.
[5] *De Beata Vita*, 4, 35 PL 32, 976.
[6] *Contra Faustum Man.*, XXII, 8 PL 42, 404.

de diversas iluminaciones entremezcladas unas con otros; pues sin más que fijar el sentido activo o pasivo en que las toma el Santo llegaremos a entender los textos.

También es evidente que estas dos iluminaciones no se dan la una sin la otra. Por consiguiente, cuando el Santo hable de iluminación, precisado el sentido en que habla, podemos deducir el opuesto, pues ciertamente allí está implícito. Así, por ejemplo, probado que conocemos el mundo inteligible por la iluminación activa que nos lo descubre, este conocimiento es luz, según el Santo. De ahí que la sabiduría humana "que se produce en los hombres cuando se vuelven a la engendrada (el Verbo) y son iluminados por ella" [7], sea luz producida por la iluminación activa.

Para no alargar esta somera clasificación con otras muchas luces de que nos habla el Santo: la fe, la visión intuitiva, la gracia santificante..., me voy a fijar solamente en la última.

Unas veces nos presenta a la gracia como participación de la naturaleza y luz divina:

"Nuestra iluminación (luz producida en nosotros por la iluminación activa) es una participación del Verbo, es decir, de aquella vida que es luz de los hombres [8]."

Idea que a continuación aclara diciendo que Dios nos hizo partícipes de su divinidad a nosotros que por naturaleza no somos Dios. Mejor aún, si cabe, expone la misma idea en su epístola a Honorato, *De Gratia Novi Testamenti*:

"El alma racional no es la naturaleza de Dios..., pero puede iluminarse participándola [9]."

La iluminación y participación juntas como aquí aparecen, mutuamente se explican y completan: La luz producida en nosotros por la iluminación es una participación de la naturaleza divina, y participando la naturaleza divina, es decir, recibiendo de Dios una luz semejante a la suya y producida por él, se ilumina el alma. En los números 9 y 10 de esta misma carta sigue hablando de la gracia santificante en términos no menos evidentes.

Otras veces nos presenta esta luz perdida por el pecado y recuperada por la penitencia:

---

[7] *De Tr.*, VII, 3, 4 PL 42, 937.
[8] *De Tr.*, IV, 2, 4 PL 42, 889.
[9] *Ep.*, 140, 3, 7 PL 33, 541.

"Nosotros volviéndonos al pecado perdemos la iluminación; y volviéndonos a Dios conseguimos la iluminación [10]."

Por eso se admira el Santo de que según algunos pelagianos los párvulos apenas nacidos sean iluminados por el Hijo de Dios; y sin embargo hasta después de recibir el bautismo, no sean admitidos al reino de Dios, como herederos suyos y coherederos con Cristo. Admiración sólo explicable, si identificamos la iluminación recibida con la gracia santificante que nos hace hijos de Dios y herederos del cielo [11].

La luz por la que entendemos.

Distinguidas estas iluminaciones, pasemos a ver cuál es la luz que nos ilumina para que entendamos, pues hay que distinguirla de la luz por la que vemos para no errar con los maniqueos [12].

El P. Lennerz, con su acostumbrada maestría, resume así las diversas opiniones: Para unos la luz es la misma alma, para otros es diversa del alma, pero creada; otros, finalmente, dicen que es la luz increada [13]. La última opinión, que hacemos nuestra, la creemos sencillamente cierta. Aduciré varios argumentos para probar que Dios, luz increada, ilumina nuestras inteligencias para que entendamos.

1.º Ante todo se deben citar los textos de los Soliloquios, cuya importancia por todos reconocida salta a la vista: En el capítulo 6.º del libro 1.º escribe:

"Todas las verdades ciertas de las ciencias son semejantes a las cosas que ilumina el sol para que podamos verlas, como es la tierra y todas las cosas terrenas. *Y Dios mismo es el que ilumina.*"

En el capítulo 8.º añade:

"Inteligible es Dios, inteligibles son también las verdades de las ciencias; con todo difieren mucho. Como también es visible la tierra y la luz, y sin embargo es imposible ver la tierra, si no está iluminada por la luz. Luego tampoco las verdades de las ciencias, que sin vacilación alguna admitimos como ciertísimas, podrán ser entendidas, según creemos, si no fueren iluminadas por otro como sol suyo. Por tanto, así como

---

[10] *In Joan. evang.*, tr. 21, 4 PL 35, 1566.
[11] *De peccat. merit. et remiss.*, I, 25, 36 PL 44, 129.
[12] *Contra Faustum Man.*, XX, 7 PL 42, 372.
[13] *De Deo Uno*[4] nr. 89.

en este sol podemos observar tres cosas: que existe, que brilla, que ilumina, así también hay tres cosas en aquel Dios secretísimo, a cuyo conocimiento aspiras; que existe, que se conoce, que nos hace conocer las demás cosas [14]."

Que Dios sea la luz que ilumina es evidente, lo dice dos veces con toda claridad el Santo; pero que Dios nos ilumine a nosotros para que entendamos las cosas inteligibles, o ilumine a las cosas, ya para hacerlas inteligibles, ya para que las entendamos, es mucho más oscuro.

A primera vista diríamos que Dios ilumina a las cosas para hacerlas inteligibles, como el sol ilumina a la tierra para que podamos verla. Así debió entenderlo Gilson, pues escribe: La metáfora de la iluminación "supone además que como los objetos deben ser hechos visibles por la luz para ser percibidos por la vista, las verdades científicas deben ser hechas inteligibles por una suerte de luz para ser percibidas por el pensamiento. Supone finalmente que como el sol es la fuente de la luz corporal que hace visibles las cosas, Dios es la fuente de la luz espiritual que hace inteligibles al pensamiento las ciencias [15]". Pero el Santo nos dice que así como la tierra y la luz son visibles, y sin embargo se requiere la iluminación para poder ver la tierra, así también Dios y las verdades de las ciencias sin inteligibles, y sin embargo se requiere la iluminación de Dios para poder entenderlas. Por tanto, nótese bien, la iluminación de Dios no hace inteligibles a las cosas, pues antes de la iluminación ya lo eran, aunque disten de la inteligible majestad de Dios, como disten entre sí, aun siendo ambos visibles, el cielo de la tierra [16].

Sólo resta averiguar si Dios nos ilumina a nosotros para que entendamos las cosas inteligibles o las ilumina a ellas para que nosotros las entendamos.

Toda la comparación del Santo parece indicar que Dios ilumina las cosas inteligibles para que nosotros las entendamos; pues así se com-

---

[14] Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat.

Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina: tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis est, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadmertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.

[15] *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*[2], 103.

[16] *Solil.*, I, 5, 11 PL 32, 875. Véanse también en confirmación los cc. 3 y 4, en los que se oponen las cosas sensibles a las inteligibles: Dios y las verdades de las ciencias.

porta el sol con las visibles para que las veamos. Más, el Santo dice a la letra que las verdades de las ciencias no podrán ser entendidas si no fueren iluminadas por otro como sol suyo, Dios. Luego la iluminación de Dios parece recaer sobre las cosas inteligibles, no sobre nosotros.

Así parece, pero no es así. Exprimiré, antes de probarlo, el último texto citado, para sacarle todo el jugo que contiene. Sólo así le entenderemos por completo y podremos fijar con seguridad su sentido. Con textos a medio entender, erizados de metáforas, se pueden defender todas las opiniones que se quiera.

En mi traducción he acabado con las oscilaciones y sentidos ambiguos que a dicho texto suelen dársele, fijando resueltamente el que juzgo pensamiento del Santo. La dificultad está al final del texto, donde precisamente explica el Santo su metáfora. Traduje *intelligitur* por *se conoce*, y *caetera facit intelligi* por *nos hace conocer las demás cosas*. Fundo esta traducción en que se debe suplir el ablativo agente del *intelligitur* omitido en el texto. Por tanto, al traducir literalmente: es conocido, cabe preguntar: ¿Por quién? ¿Por sí mismo? Como en el primer miembro del texto se habla del sol y sus acciones: una que podríamos llamar inmanente, *fulget*, otra transeúnte, *illuminat*, al establecer en el segundo miembro el paralelismo con Dios, se hablará también de sus acciones: una inmanente, *intelligitur*, es conocido por sí mismo o se conoce, otra transeúnte, *caetera facit intelligi*, nos hace conocer las demás cosas. Por el contrario, dando al *intelligitur* la traducción "es conocido por nosotros", esta acción nuestra no pondría nada en Dios, sino una denominación extrínseca que le convendría a Dios por el conocimiento que de él tendríamos los hombres, y se rompería el paralelismo con el sol, cuya acción *fulget* pone resplandor en el sol mismo. Se refuerza esta razón, observando que en el sol brillar es anterior a iluminar. Como en Dios, dado el paralelismo establecido por el Santo, el equivalente de brillar, *intelligitur*, tiene que ser anterior al de iluminar, *caetera facit intelligi*, se sigue que *intelligitur* no puede significar "es conocido por nosotros", pues conoceríamos antes de que nos hicieran conocer, cosa que niega el Santo.

La traducción de *caetera facit intelligi*, nos hace conocer las demás cosas, viene dada por el empleo de la voz activa, propia de nuestra lengua, en vez de la pasiva tan usada por los romanos. Se funda además en lo dicho contra Gilson, que traduciría, como traduce de hecho Capánaga: "hace inteligibles las demás cosas [17]".

---

[17] *Obras de San Agustín* (BAC) I, 520. La traducción del *intelligitur* "se clarea y resplandece en el conocimiento" también difiere de la nuestra.

Pasemos ya a demostrar que Dios nos ilumina a nosotros para que entendamos las cosas inteligibles y no a ellas para que sean entendidas por nosotros. Veamos algunos textos:

Lumen auten illuminas a seipso lumen est, et sibi lumen est, et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent caetera ut luceant[18].

Lucir, es decir, entender, no lo podemos hacer sin que la verdadera luz nos ilumine. Luego Dios nos ilumina a nosotros.

Quomodo ergo ista in facie quae habemus, et lumina nuncupantur, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adiutori luminis...; sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire [19].

También aquí es iluminada nuestra mente por Dios.

Deus itaque per se ipsum, quia lux est (Joan, 1, 4, 9), illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur intelligant[20].

Luego Dios ilumina las mentes para que entiendan, es decir, las hace entender iluminando, como se deduce de las equivalencias latinas que había puesto poco antes: Da mihi intellectum equivale a: intelligentem me fac; y fac intelligere illum visionem equivale a dar a Daniel la inteligencia de la visión que había tenido. Que esta acción divina se ejerza sobre la mente resulta clarísimo en el contexto, donde se explica la iluminación de los ángeles *sobre la mente* del hombre en sentido negativo, en cuanto quitan los impedimentos, como se dice que ilumina una habitación el que abre la ventana a los rayos del sol que la inunda. Pongamos aún otro texto:

... eos sequamur qui nos invitant prius credere, quod nondum valemus intueri, ut ipsa fide valentiores facti, quod credimus intelligere mereamur, non iam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram illuminante atque firmante[21].

Más claro no se puede decir que la acción iluminadora de Dios recae sobre nuestras mentes. Más textos pueden leerse en la parte segunda, capítulo 32 de A. Martín, *Sancti Aurelii Augustini Philosophia*.

Se objetará que los últimos textos por lo menos tratan de la ilumina-

[18] *In Joan. evang.*, tr. 14, 1 PL 35, 1502.
[19] *O. c.*, tr. 35, 3 PL 35, 1658.
[20] *En. in Ps.*, ps. 118, serm. 18, 4 PL 37, 1553.
[21] *Contra epist. fundam.*, XIV PL 42, 183.

ción sobrenatural, no de la natural a la que nos veníamos refiriendo. Admitido; pero dadas las analogías existentes entre estas dos iluminaciones, confirmadas por San Agustín al hablarnos de ambas en unos mismos textos, y al explicarnos la sobrenatural comparándola con la natural y con otras acciones naturales, como en textos sucesivos veremos, creo que fundamentamente podré hacer lo contrario: recurrir a la iluminación sobrenatural cuando me parezca conveniente, para declarar el elemento común que con la natural tiene. Tanto más cuanto que toda la teología católica de honda raigambre agustiniana explica el orden sobrenatural en toda su amplitud por analogía al orden natural, y en particular, la gracia interna en cuanto se refiere al entendimiento, se explica en teología basándose en la teoría escolástica del conocimiento, a la que sólo añade el concurso *sobrenatural* de Dios, en lugar del natural que consideran los filósofos. Esta observación, de capital importancia para el estudio de S. Agustín, que ciertamente distinguió las realidades catalogadas por nosotros bajo los rótulos de naturales y sobrenaturales ([22]), téngase muy presente en todo nuestro trabajo.

Queda, pues, claro de esta primera prueba: que Dios es la luz que nos ilumina para que entendamos, y que su iluminación recae sobre nosotros, no sobre las cosas inteligibles. Por eso a juicio del Santo los mejores filósofos son aquellos que juzgaron a Dios:

... quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae [23].

O dicho de otro modo, conociendo a Dios encontraron:

... ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis [24].

Pues, ciertamente, Dios N. Sr.

...nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi [25].

Magnífica síntesis de la filosofía presentada con la naturalidad del genio en sencilla división tripartita. En ella nos interesa destacar el segundo miembro, en el que aquellos egregios filósofos:

---

[22] ¿Quién negará que en los textos y contextos de las notas 8-11 nos habla San Agustín de la supernaturalidad de la gracia, por la que nosotros, que no somos dioses por naturaleza, participamos la naturaleza divina y somos hechos herederos de Dios y coherederos de Cristo?

[23] *De Civ. Dei.*, VIII, 9 PL 41, 233.

[24] O. c., VIII, 10, 2 PL 41, 235.

[25] *Contra Faustum Man.*, 7, PL 42, 372.

Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eumden ipsum Deum a quo facta sunt omnia [26].

Por tanto, la doctrina del entendimiento agente es ajena en absoluto a la mente del Santo; además, no hay necesidad ninguna de admitirle para hacer inteligibles las cosas que ya lo eran. Así lo reconoce Santo Tomás tratando de la opinión de Platón, a quien sigue en esto S. Agustín, como atestigua el propio Sto. Tomás infinidad de veces [27]. Y mucho más ajena al Santo sería cualquier interpretación más o menos panteística, según la cual para Agustín no habría más que una inteligencia: la divina; es decir, un entendimiento separado y único, común a todas las almas humanas, que produciría todos nuestros conceptos y juicios. La refutación no es necesaria. De ser así, bastaría la iluminación divina; y no necesitaría el alma ni tener ojos, ni mirar, ni ver [28]; ni la visión provendría del entendimiento y del objeto conocido [29].

2.° No es menos clara otra metáfora del Santo. Son muchos los pasajes en los que habla, no de la iluminación de la luz, sino de la enseñanza o locución del maestro. El paralelismo entre ambas metáforas es perfecto: como la luz nos ilumina para que veamos las cosas inteligibles, el maestro nos las enseña para que las aprendamos. Se basa esta correspondencia perfecta en la identificación, según el Santo, de los ojos y los oídos internos:

En tu cuerpo encontrarás en una parte los ojos, en otra los oídos; ¿acaso encuentras lo mismo en tu alma?... Oyes en tu cuerpo con unos órganos, ves con otros; en tu alma ves con lo mismo que oyes [30].

Si se identifican estos sentidos internos, se identificarán también, claro está, los actos de ellos:

Oír y ver son dos cosas distintas en los sentidos del cuerpo, pero en el alma oír y ver no son cosas diferentes [31].

---

[26] *De Civ. Dei.*, VIII, 7 PL 41, 232.

[27] 1, q. 79, a. 3; q. 84, a. 6; *De spiritualibus creaturis*, aa. 9, 10 in c. Nótense en el a. 10 ad 8 sus terminantes palabras: Aristoteles autem per aliam viam processit.

[28] *Solil.*, I, 6, 12 PL 32, 875; Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est, ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat.

[29] O. c., n. 13: Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur.

[30] *In Joan. evang.*, tr. 18, 10 PL 35, 1542.

[31] *De Tr.*, XV, 10, 18 PL 42, 1071.

Y como entender es ver con la mente [32], oír con la mente, o como acostumbra a decir el Santo, oír internamente, significa también entender.

Y del mismo modo se identificarán la iluminación espiritual y la voz espiritual que perciben la vista y el oído interiores. De aquí los frecuentes cambios de aguja en el Santo. Empieza muchas veces refiriéndose a los oídos, locuciones o maestro, y termina hablándonos de la luz, de la iluminación o de los ojos, trastrocando entre sí estos términos de las maneras más diferentes y curiosas [33].

¿Cuál es, pues, el maestro que nos enseña, según el Santo? Porque, si fuera Dios, tendríamos una nueva confirmación de que Dios es la luz que nos ilumina.

S. Agustín, que suele exponer sus ideas filosóficas por ráfagas o chispazos, sin detenerse a sistematizarlas y probarlas metódicamente, dedica todo su tratadito "de Magistro" a probar esta tesis: Dios es el Maestro que nos enseña. Veamos el resumen de su obra que él mismo nos hace:

> En este mismo tiempo escribí el libro titulado "de Magistro"; en el cual se disputa, se investiga y se descubre que el único maestro que enseña al hombre la ciencia, es Dios, según está escrito en el evangelio: Uno es vuestro maestro, Cristo... [34].

Aparece además claro en todo el tratado que la enseñanza se refiere a las cosas inteligibles, no a las sensibles, pues se atribuye con insistencia machacona a los sentidos el conocimiento de las unas y a la mente iluminada por Dios el de las otras. Así, por ejemplo, hecha esta distinción de cosas sensibles e inteligibles en el capítulo XII, añade el Santo:

> Cuando se trata de las cosas *que vemos con la mente*, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos de aquellas cosas que contemplamos presentes *en la luz inferior* de la verdad *por la que* el hombre interior es iluminado; pero nuestro oyente, si él también las ve con sus ojos ocultos y limpios, conoce entonces lo que digo por su contemplación, no por mis palabras. Luego yo ni siquiera enseño al que ve las cosas

---

[32] *O. c.* XV, 27, 49 PL 42, 1096. También en los *Soliloquios*, I, cc. 4-8, PL 32, 874 ss., comparando el conocimiento de Dios con el conocimiento de las verdades inmutables de las ciencias, repite de diversas maneras que entender es ver con la mente.

[33] Véase en confirmación el tr. 96 *In Joan. evang.*, particularmente el n. 4 PL 35, 1875. Véase igualmente *De gen. ad litt.*, VIII, 27, 491 PL 34, 392; *Confess.*, VII, 10 PL 32, 742, y las notas 35 y 40.

[34] *Retrac.*, I, 12 PL 32, 602.

verdaderas que yo digo, sino que es enseñado no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le descubre internamente y se las manifiesta [35].

Dejando para después el doble oficio que aquí se atribuye a la luz, *en la que* vemos y *por la que* somos iluminados, es evidente en este texto y en el anterior que Dios es el maestro que nos enseña. Pero se discute si es nuestro maestro porque nos enseña inmediatamente, esto es, obrando sobre nuestro entendimiento, o si su enseñanza sólo es mediata, en cuyo caso sería nuestro maestro por habernos dado el entendimiento con el que podemos conocer todas las cosas.

Santo Tomás en su cuestión "de Magistro" formula diversas veces y de diversas maneras la segunda de estas dos opiniones [36]. Y tal sería según Boyer y Jolivet la interpetación del Angélico al "de Magistro" agustiniano [37]. No creo yo, sin embargo, como escribí en otra parte [38], que Santo Tomás, tan gran conocedor de S. Agustín, se propusiera aquí y en otros pasajes parecidos interpretarle, sino más bien que acudía a los escritos agustinianos como a cantera inagotable de la que extraía los bloques para sus monumentales construcciones. Al incorporarlos después a sus obras, o los labraba de nuevo, o los colocaba tal como los había encontrado, según se acomodasen o no a sus propias ideas. En la exposición al evangelio de S. Mateo, obra de la misma época, es donde interpreta el pensamiento agustiniano. Dice que Dios es propiamente Maestro: porque "doctrinam habet a se", porque "interius cor illuminat" y porque "solus Deus operatur in intellectu" [39].

Pero sea cual fuere la opinión de Santo Tomás, S. Agustín dice claramente en los dos textos citados: *a*) que el hombre ve con sus ojos interiores, esto es, con el entendimiento, las cosas que Dios le descubre internamente, y *b*) que al hombre concreto de que él trata, que habla y disputa en su diálogo, y goza por tanto de todas sus potencias y sentidos, Dios es quien le enseña la ciencia. No cabe en esto duda alguna:

---

[35] *De mag.*, 12, 40 PL 32, 1217: Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur *in illa interiore luce* veritatis, *qua* ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis...

[36] *De veritate*, q. 11, a. 1.

[37] *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*[2], p. 209, n. 4: *Dieu soleil des esprits*, p. 54, n. 1.

[38] Miscelánea Comillas, 17 (1951) 48 s.

[39] *In Matt.*, c. 23, ed. Vivés XIX, 558, a.

se inculca en todo el diálogo que los maestros que nos hablan por fuera no hacen más que avisarnos, para que busquemos las cosas que Dios nos muestra dentro:

Para aprender todas las cosas que entendemos no consultamos al que nos habla por fuera, sino a la verdad que rige nuestra mente por dentro, avisados quizá por las palabras para que la consultemos. Y enseña aquel que es consultado, que habita según la escritura en el hombre interior, Cristo (Eph 3, 16 s.), es decir, la Fuerza inmutable de Dios y la eterna Sabiduría [40].

Los discípulos, cuando oyen las explicaciones escolares:

Consideran dentro de sí mismos si les propusieron cosas verdaderas, mirando a aquella verdad interior en la medida de sus fuerzas. Y entonces aprenden... Se engañan los hombres y llaman maestros a los que no lo son, porque ordinariamente no media ningún intervalo entre el tiempo de la explicación y el del conocimietno; y como advertidos por la explicación, en seguida aprenden dentro, se creen que aprendieron por haber sido advertidos exteriormente [41].

¿Podríamos percibir las explicaciones o advertencias que nos hacen por fuera los hombres para que aprendamos, antes de que Dios nos hubiera dado el entendimiento para comprenderlas? No cabe duda que según S. Agustín el hombre, dotado de entendimiento, oye al que le habla por fuera, y aprende cuando Dios le enseña por dentro. La opuesta sentencia está concebida de espaldas a los textos.

Pero hay textos mucho más claros que por referirse al orden de la gracia tienen una importancia imponderable. Ellos, a una con los de los ontólogos, nunca satisfactoriamente explicados, son los que me indujeron a mí a rebelarme contra las interpretaciones del iluminismo agustiniano que hasta ahora se venían dando.

Queda ya dicho que S. Agustín y con él toda la teología católica explica el orden sobrenatural por comparación al natural, y las ilustraciones sobrenaturales del entendimiento por analogía al conocimiento na-

---

[40] *De Mag.*, 11, 38 PL 32, 1216: De universis autem quae intelligimus non loquentem quae personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fotasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia.

[41] *O. c.*, 14, 45, col. 1220: Illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt... Falluntur autem homines, ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerunmque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinationis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.

tural. A esto se reduce la íntima unión, no confusión, que existe para Agustín entre filosofía y teología, orden natural y sobrenatural, razón y fe, que todos reconocen y muchos exageran. Veamos los textos:

Et non habetis necessitatem ut aliquis vos doceat, quia unctio ipsius docet vos de omnibus. Quid ergo nos facimus, fratres, quia docemus vos. Si unctio eius docet vos de omnibus, quasi nos sine causa laboramus. Et utquid tantum clamamus? Dimittamus vos unctioni illius, et doceat vos unctio ipsius. Sed modo mihi facio quaestionem, et illi ipsi apostolo facio: dignetur audire parvulum quaerentem a se; ipsi Joanni dico: Unctionem habebant quibus loquebaris? Tu dixisti: *Quia unctio ipsius docet vos de omnibus.* Utquid talem epistolam fecisti? Quid illos tu docebas? quid instuebas? quid aedificabas? Jam hic videte magnum sacramentum, fratres: sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Adeo, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exituri sunt? Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus, adiutoria quaedam sunt, et admonitiones. Cathedram in coelo habet qui corda docet. Propterea ait et ipse in Evangelio: *Nolite vobis dicere magistrum in terra; unus est magister vester Christus* (Mt. 23, 8 s.). Ipse vobis ergo intus loquatur, quando nemo hominun illic est; quia etsi aliquis est a latere tuo, nullus est in corde tuo. Et non sit nullus in corde tuo; Christus sit in corde tuo; unctio ipsius sit in corde, ne sit in solitudine cor sitiens, et non habens fontes quibus irrigetur. Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet. Ubi illius inspiratio et unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba. Sic sunt ista verba, fratres, quae forinsecus dicimus, quomodo est agricola ad arborem: forinsecus operatur, adhibet aquam et diligentiam culturae; quaelibet forinsecus adhibeat, numquid poma format? numquid nuditatem lignorum vestit umbra foliorum? numquid tale aliquid intrinsecus agit? Sed quis agit hoc? Audite agricolam Apostolum et videte quid sumus, et audite magistrum interiorem: *Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Deus incrementum dedit: neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* (I Cor. 3, 6 s.). Hoc ergo vobis dicimus: sive plantemus, sive rigemus loquendo, non sumus aliquid; sed ille qui incrementum dat Deus, id est, unctio illius quae docet vos de omnibus [42].

La cita ha sido larga, pero no tiene desperdicio. Antes de comentarla, daré en castellano el resumen que de ella nos hace el propio Santo.

Recordáis, hermanos, que en la lección de ayer terminé diciendo no necesitáis vosotros las enseñanzas de nadie, porque la misma unción os enseña todas las cosas. Cierto estoy que lo recordáis como os lo expuse: nosotros, que hablamos por fuera a vuestros oídos, somos como obreros que cultivan el árbol por fuera, pero no podemos hacerle crecer, ni formar sus frutos; si no os habla dentro el que os crió, y redimió, y llamó

[42] *In epist. Joan.*, tr. 3, 13 PL 35, 2004.

por la fe y el Espíritu Santo que habita en vosotros, inútilmente metemos nosotros ruido. ¿Cómo se prueba? Porque aunque muchos oyen, no a todos se convence; sino sólo a aquellos a los que Dios habla dentro [43].

Es evidente que nos habla aquí el Santo de la gracia interna actual, por la que Dios nos enseña. El nombre de unción que la da, al que añade después el de inspiración, y el oficio de esa unción no dejan lugar a duda. Hoy explican los teólogos la naturaleza de la gracia interna actual siguiendo este esquema agustiniano: Oída la palabra de Dios o visto un buen ejemplo (gracia externa) se desarrolla en nuestro interior un proceso psicológico necesario cuyos pasos son: percepción sensitiva, percepción imaginativa, apetición sensitiva, percepción intelectual, volición indeliberada espiritual. Además de estos actos se da el juicio objetivamente indiferente, con el que conocemos los objetos, como buenos en parte y en parte malos; la deliberación del entendimiento con el que juzgamos si debemos abrazar o no dichos objetos, y el acto libre de la voluntad con el que abrazamos o rechazamos los tales objetos. Ahora bien, si en el proceso necesario se produce nuestra percepción intelectual con el concurso inmediato natural de Dios, no se da la gracia interna en el entendimiento, y el acto libre de la voluntad subsiguiente no será acto *saludable;* pero si aquel acto intelectual se produce con el concurso inmediato y sobrenatural de Dios, tenemos entonces la gracia interna en el entendimiento y el subsiguiente acto libre "suppositis supponendis" será *saludable*. S. Agustín distingue *quoad rem* estos dos procesos que dan lugar a dos iluminaciones o magisterios divinos: uno, natural del que nos habla en su diálogo "de Magistro"; otro, sobrenatural del que nos habla en estos últimos textos y en todos aquellos cuyo remate sea un acto *saludable*. Pero nos interesa hacer resaltar que el Santo (y con él la teología católica) explica la ilustración sobrenatural del entendimiento de análoga manera al conocimiento natural del mismo. El paralelismo entre estos últimos textos y los de su tratado "de Magistro" es perfecto.

En el "de Magistro" dice que el oyente "no es enseñado por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios *le descubre* internamente" [44]. Y poco después distingue dos tiempos, uno en que se habla, otro en que se entiende; y como por lo común no hay dilación entre oír y entender, de ahí que los hombres se engañen atribuyendo el conocimiento que nos viene de Dios al hombre que nos habla externamente [45]. Y

[43] O. c., tr. 4, 1, col. 2005.
[44] Cfr. nota 35.
[45] Cfr. nota 41.

dos tiempos distingue también en los últimos textos: uno, cuando el hombre habla a los oídos; otro, cuando Dios habla al corazón. Y el que enseña no es el que habla a los oídos, pues todos oyen; sino el maestro que está dentro y habla al corazón.

Omitiendo otros textos [46], saquemos ya la conclusión que será doble: 1.ª Si el magisterio sobrenatural lo ejerce Dios sobre el entendimiento, como todos tienen que admitir y lo prueban los últimos textos, sobre el entendimiento se ejerce también el natural, pues lo explica el Santo de análoga manera. 2.ª Si la metáfora de la luz es completamente paralela a la del Maestro como dijimos [47], y la enseñanza del Maestro se ejerce sobre nuestro entendimiento, sobre nuestro entendimiento se ha de ejercer también la iluminación de la luz, y no sobre las cosas para hacerlas inteligibles como sostienen o sostenían, porque van desapareciendo, muchos autores.

3.ª Sin duda estos dos argumentos prueban ciertamente que Dios, luz increada, ilumina nuestras inteligencias para que entendamos; pero quiero añadir un tercero para estudiar de paso un discutidísimo texto agustiniano.

A la doctrina clara y terminante de los Soliloquios en los que S. Agustín afirma que Dios es la luz que nos ilumina se debe oponer la dada por el mismo Santo al refutar la reminiscencia platónica en su conocido pasaje "de Trinitate".

Dice allí Agustín que el chico presentado por Platón que respondía rectamente a las preguntas de geometría sin haberla estudiado, lo hacía no porque su alma hubiera vivido en otro cuerpo y recordara ahora lo que había aprendido antes, sino porque las preguntas estaban metódicamente graduadas y así veía lo que debía ver y respondía lo que había visto. Y a continuación expone su teoría con estas palabras:

> Más bien debemos creer que la naturaleza del alma racional fué creada de tal manera que estando naturalmente unida por disposición del Creador *a las cosas inteligibles* superiores a ella (subiuncta), pueda verlas iluminada por una luz incorporal del mismo género que ella, como el ojo carnal ve las cosas que le rodean iluminado por esta luz corporal, pues fué creado con capacidad acomodada a ella, ya que nadie dirá que aquel chico discernía las cosas blancas de las negras sin maestro, porque las había conocido ante de tener este cuerpo. Finalmente, ¿por qué sólo con las cosas inteligibles sucede que responda todo el que es bien interrogado lo que pertenece a cada una de

---

[46] *In Joan. evang.*, tr. 26, 7; 40, 5; 80, 2; 96, 4 PL 35, 1609; 1688 s.; 1839; 1876. *De peccat. merit. et remis.*, I, 25, 37 PL 44, 130.

[47] Véanse los textos citados en la nota 33.

esas ciencias, aunque las ignore? ¿Porqué nadie puede hacer lo mismo con *las cosas sensibles*, si no las vió en este cuerpo, o creyó a los que las conocían y se las indicaban por escrito o de palabra? [48].

Como dije en otra parte [49] esta explicación agustiniana consta de dos elementos. Vemos las cosas inteligibles: por la unión del alma con ellas y porque una luz las ilumina. De aquí que veamos las cosas inteligibles como vemos y distinguimos los colores sin necesidad de haberlos visto antes. Y de aquí también que a sólo las cosas inteligibles se extienda esta doctrina, pues las cosas sensibles nadie puede conocerlas si no es por haberlas visto antes o por haber creído a los que las vieron. El primer elemento, cómo estamos unidos a las cosas inteligibles, ya quedó explicado. Ahora nos interesa ver qué luz es esa de que nos habla el Santo.

Santo Tomás en "De spiritualibus creaturis" nos dice que esa luz es el entendimiento agente [50]. Diez años antes, sin embargo, cuando estaba más bajo el fuerte influjo agustiniano de la Universidad de París, nos había dicho que esa luz era o la verdad creada, o la verdad increada, interpretación esta última igual a la nuestra [51]. También en S. Buenaventura se advierte cierta vacilación, pero su interpretación coincide también con la nuestra [52]. Para muchos agustinólogos modernos el Santo nos habla de una luz creada. Boyer, por ejemplo, al razonar su traducción "in quadam luce sui generis incorporea", concluye categóricamente: S. Agustín no puede designar a Dios por estas palabras "cierta luz de una naturaleza especial"; se trata de una luz creada [53]. Con Boyer está de acuerdo Gilson [54], entre otros muchos; y hasta el mismo Portalié había opinado de la misma manera [55]. Pero dejémonos de interpretaciones y estudiemos directamente al Santo.

---

[48] *De Tr.*, XII, 15, 24, PL 42 1011: ... sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat *in quadam luce sui generis incorporea*, quemadmodum oculus carnis videt quae *in hac corporea luce* circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. Nom enim et ipse ideo sine magistro alba et nigra discernit, quia ista noverat antequam in hac carne crearetur. Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi eius ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cuiusque, seu verbis?

[49] Miscelánea Comillas, art. cit., p. 36.

[50] q. 10 in c.

[51] *De Veritate*, q. 1, a. 4 ad 8.

[52] *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1 ad 3; *De scientia Christi*, q. 4 ad 4.

[53] *L'Idée de vérité...* [2], 226, n. 1.

[54] *Introduction a l'étude...* [2], 107, n. 1.

[55] DTC, *Augustin (Saint)* I[a], 2336, B.

¿Se contradicen los Soliloquios y el De Trinitate? En manera alguna. Ni histórica ni críticamente es admisible tal contradicción en el Santo.

La historia nos presenta a S. Agustín limando y corrigiendo en los últimos años de su vida los citados pasajes de los Soliloquios escritos en su juventud. Nos dice además que al escribir las Retracciones a los Soliloquios vino a su mente el pasaje del De Trinitate a que nos estamos refiriendo. Quizá hasta cogió en sus manos esta obra y releyó dicho pasaje, pues le cita con toda precisión: Se encuentra, escribe Agustín, "en el libro duodécimo De Trinitate" [56]. Sin embargo, habiéndose retractado de verdaderas menudencias que se le habían pasado en los Soliloquios, y revisando expresamente su teoría del conocimiento para rechazar la reminiscencia platónica que en los Soliloquios había admitido, cuanto en ellos se refiere a la iluminación divina quedó intacto. ¿En qué cabeza cabe que S. Agustín no se hubiera corregido, si las luces de los Soliloquios y del De Trinitate fueran distintas? ¿Pudo pasársele inadvertida a Agustín la diferencia que hay entre una luz creada y una luz divina? Y nótese de paso que Agustín no reemplazó la reminiscencia platónica por la iluminación divina, como opina Kälin [57], pues ya en los Soliloquios admitía ambas; sino solamente sustituyó el llamado innatismo platónico por el innatismo agustiniano. Pero con el innatismo platónico de los Soliloquios y el agustiniano del De Trinitate juntó siempre la iluminación divina.

La crítica interna prueba igualmente que la luz de que se habla en el De Trinitate es Dios luz increada, a pesar de las fluctuaciones de Santo Tomás y vacilaciones de S. Buenaventura, y a pesar de la opinión de agustinólogos modernos.

Las palabras del Santo: "in quadam luce sui generis incorporea", refiriéndose a las cosas inteligibles; "in hac corporea luce" respecto de las cosas sensibles, son los quicios en que se mueve la discusión. ¿Qué sentido las damos?

En mi estudio "La interioridad del mundo inteligible según S. Agustín" sostuve con todo empeño que las afirmaciones agustinianas: conocemos las cosas inteligibles *en la verdad inmutable*, indican el lugar (ubi) en que conocemos esas cosas, y que por tanto deben ser entendidas en el sentido local que las dió el Santo, y no en el sentido causal que las atribuyó Santo Tomás, v. gr., en la *Suma Teológica* (1 q. 84 a. 5). ¿Qué sentido damos ahora a las expresiones que estamos estudiando?

---

[56] *Retrac.*, I, 4, 4 PL 32, 590.
[57] *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, 54.

Sentido causal, abandonando el sentido local propugnado entónces con tanto empeño para otros textos, y a lo que creo sin contradecirme.

El sentido local defendido para aquellos textos no lo fundaba en la preposición *in* que en el Santo como en cualquier autor latino puede tener sentido causal como es manifiesto [58]. Lo fundaba en los contextos que no permitían dar a esa preposición otro sentido. Pero como el contexto en el De Trinitate no sólo permite el sentido causal, sino que lo exige, y otros contextos paralelos como los de los Soliloquios confirman esta exigencia, tenemos que atenernos a ella, si no queremos falsear el pensamiento del Santo.

La dificultad que presenta este texto, en sí claro, no obstante las discusiones que ha suscitado, es meramente de acoplamiento entre la lengua latina y las modernas. Si tratando de las cosas inteligibles dijera el Santo: "in luce Dei", cualquier mediano traductor, no imbuído de prejuicios, traduciría sin vacilar: "a la luz de Dios"; pues tenemos en castellano expresiones, como: a la luz del sol, completamente paralelas. Pero empleando el Santo la expresión: "in quadam luce sui generis incorporea" se nos hace dura e imprecisa la traducción literal: a una luz incorporal del mismo género que ella; y nos vemos obligados a emplear la perífrasis: iluminada por una luz incorporal del mismo género que ella.

Del mismo modo, si al hablar de las cosas visibles dijera el Santo: "In luce solis", la dificultad del hipérbaton latino y la omisión del complemento del verbo *circumadiacent* no nos impedirían gran cosa traducir de esta forma: el ojo carnal ve las cosas que le rodean a la luz del sol; pero la expresión del Santo: *in hac corporea luce* nos obliga a la circunlocución: iluminado por esta luz corporal.

En cambio, si nos empeñamos en seguir sosteniendo el sentido local, no habría dificultad en ver las cosas inteligibles en la luz incorporal, es decir, en la imagen de esa luz grabada en el alma, como allí explicamos. Pero al ver las cosas sensibles en esta luz corporal, si queremos precisar el sentido de la frase, y no hablar al aire, habría que romper el paralelismo pretendido por el Santo: las cosas visibles no están en la luz corporal, sino en sus lugares, como expresamente dice el Santo en el número precedente al que estamos estudiando. Por consiguiente, a la

[58] Véase *In Joan. evang.*, tr. 1, 16 PL 35, 1387, dar al texto: "Omnia in sapientia fecisti", el sentido de *per sapientiam*, sentido tan claro para el Santo, que sólo en el número 17 llegamos a verlo nosotros; en *De gen. ad litt.*, IV, 12, 23 PL 34, 304, interpreta el texto: "In illo vivimus et movemur et sumus" como expresión de la acción divina por la que vivimos, nos movemos y somos; en *De libero arbitrio*, II, 9, 27, dice: Si enim hoc putas, potes et de luce solis dubitare quod una sit, quia multa et diversa sunt, quae *in ea* cernimus. El sentido causal parece manifiesto.

expresión *in hac corporea luce* la damos el sentido causal: iluminado por esta luz corporal, como indican, para más abundancia, las palabras que inmediatamente después la acompañan. Y sentido causal, consiguientemente ha de tener su frase paralela precedente.

No a todos convencerá lo dicho. Digan si quieren que las cosas visibles están en la luz o yacen en la luz, como dice el Santo, en cuanto que están iluminadas por ella. Al fin y al cabo tendremos también el sentido causal, que es lo que yo defiendo.

Si se compara ahora este texto con los de los Soliloquios, no sólo aparece confirmado este sentido, sino que además, y es tras lo que íbamos, se ve claramente que Dios es la luz incorporal de que se habla en nuestro pasaje. El paralelismo es perfecto. En ambos pasajes se habla de cosas inteligibles y visibles: en ambos de una luz para las visibles, y de otra para las inteligibles; en ambos nos ayudan esas luces a ver las unas y las otras; en ambos la luz de las cosas visibles es el sol; y como en los Soliloquios la luz de las cosas inteligibles es Dios, Dios tiene que ser también en el De Trinitate, mientras no se aduzcan razones poderosas en contrario; y no se trae ninguna.

Así pues, no cabe duda que Dios es la luz que nos ilumina para que entendemos. Y, por tanto, S. Agustín sigue en este punto a Plotino, según el cual el espíritu humano en su conocimiento superior no puede prescindir de la interna iluminación divina; y su teoría del conocimiento nada tiene que ver con la de Aristóteles y Santo Tomás [59].

Doble oficio de la luz en un mismo contexto.

Nos queda por explicar el doble oficio que a veces atribuye Agustín a la luz en un mismo contexto, pues debemos señalar lealmente y resolver en cuanto podamos la dificultad que ese doble oficio nos plantea.

Vimos ya en la nota 35 que según el Santo:

> Contemplamos (las cosas inteligibles) *en la luz interior* de la verdad *por la que* el hombre interior es iluminado.

Luego la luz interior es *el sitio en el que* vemos las cosas y *la causa por la cual* las vemos.

Sin ser tan explícitos encierran la misma doctrina estos otros dos textos, también de su tratadito "De Magistro".

---

[59] KAELIN, O. c., 53.

Quien me oye decir cosas verdaderas y las contempla "no es enseñado por mis palabras, sino por las mismas cosas que le descubre Dios internamente y se las manifiesta [60]".

Por eso los que oyen explicar alguna ciencia "consideran en sí mismos, si les propusieron cosas verdaderas, mirando en la medida de sus fuerzas a aquella verdad interior [61]".

Dios, es decir, la luz, la verdad, nos descubre las cosas internamente, y mirando a aquella verdad interior vemos esas mismas cosas. Luego en la verdad están y por la verdad las conocemos.

Pero hay textos aún más claros. En el tratado *De libero arbitrio* escribe el Santo:

No negarás en modo alguno la existencia de una verdad inmutable *que contiene todas las cosas inmutablemente verdaderas;* la cual no es tuya, ni mía, ni de hombre alguno, sino que se presenta y se entrega por igual a todos los que contemplan las verdades inmutables, como luz, secreta y pública a la vez por modo admirable; ahora bien, todo aquello que se presenta por igual a todos los que razonan y comprenden, ¿quién dirá que es propio de la naturaleza de alguno de ellos? [62].

Poco después, añade: Esta verdad de la que hace tanto tiempo estamos hablanda, y *en la que vemos* tantas cosas, ¿crees que es superior a nuestra mente, o igual, o inferior? [63].

Y termina afirmando: Esta verdad *muestra* los bienes que son verdaderos bienes... Pero así como algunos para deleitarse contemplándolo eligen algo iluminado por el sol, y se complacen con su vista; mientras los que tienen los ojos más robustos nada miran con más gusto que el sol mismo...; así también la fuerte y robusta mirada de la mente, habiendo visto con certeza muchas cosas inmutablemente verdaderas, se dirige a ver la misma verdad *que se las muestra,* y adhiriéndose a ella como que se olvida de las demás, y en ella goza de todas juntamente [64].

---

[60] Cfr. n. 35.

[61] Cfr. n. 41.

[62] II, 12, 33 PL 32, 1259: Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?

[63] Ib., n. 34. Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem?

[64] Ib., n. 36: Haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt... Sed quemadmodum illi qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur; in quibus si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur...; sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruitur.

Se distingue, como se ve, esta verdad o esta luz de nuestras mentes, y se dice además con toda claridad que *en esa verdad están y en ella vemos* las verdades inmutables, y *que ella nos las muestra*. La dificultad, como se ve, no puede ser más seria. Para Agustín la misma verdad, en la que vemos las verdades inmutables, es la que nos alumbra o nos la muestra. Es así que Dios es la luz y la verdad que nos muestra las cosas inteligibles; luego Dios es también la verdad en la que están y en la que vemos esas cosas, como sostienen los ontólogos.

Esta dificultad quedó ya solucionada en nuestro estudio "La interioridad del mundo inteligible según S. Agustín". Reconocimos allí que según el Santo los universales o Ideas platónicas están en la mente divina, pero añadimos, que por estar hecha el alma a imagen y semejanza de Dios, tenía en sí impresa la imagen de estas Ideas. Nosotros las veíamos no en Dios, sino en su imagen, el alma. S. Agustín, sin embargo, dice que las vemos en Dios, porque, como allí probamos, suele Él dar a las imágenes de las cosas los nombres de las cosas mismas; y así llama Dios a su imagen, el alma. Esta manera de expresarse la explicábamos por la mentalidad platónica del Santo, dada la cual son facilísimos tales cambios, como allí probamos.

Pero ahora la dificultad se complica, pues el Santo habla al parecer de una sola luz interior, *en la que* contemplamos las cosas inteligibles, y *por la que* somos iluminados. Así es en efecto; admitimos la dificultad en toda su crudeza. Nuestra solución no es menos cruda, pues desdobla esa sola luz del Santo en dos luces: la imagen de esa luz, el alma, en la que vemos las cosas inteligibles; y la luz en sí misma, que nos las muestra.

¿Esta solución no es arbitraria? Sinceramente creemos que no. Las razones expuestas en aquel estudio nos autorizan para entender en la luz interior, la imagen de esa luz; y los textos estudiados ahora prueban que es Dios, luz divina, la que nos ilumina por sí misma, no su imagen. Por artificioso que parezca este sorprendente dualismo habrá que admitirle, achacando este artificio no a nosotros, sino al Santo, pues son sus textos los que nos obligan a admitirle.

Desdoblamiento de textos.

Este mismo dualismo se observa en numerosas expresiones del Santo que aplica epítetos al parecer contradictorios a un mismo nombre. No creo se puedan interpretar, si no es desdoblándolas. Pondré algunos ejemplos:

En el De Trinitate habla de nuestra mente "con la que consultamos

a la verdad superior e interna" [65]. Si es superior, ¿cómo puede ser interna?; y si es interna ¿cómo va a ser superior?

Recuérdese también el conocido elogio al evangelista S. Juan:

"Predicador sublime y escrutador con ojos firmes de la luz interna y eterna, ese es San Juan [66]."

Fácilmente se explican estas expresiones atribuyéndolas a genialidades del Santo; pero esta explicación es demasiado cómoda para ser verdadera. Si no me engaño, el evangelista S. Juan miraba la imagen interna de la luz eterna; pues ni la luz eterna fué siempre interna, ni la luz interna existió *ab aeterno*. De la misma manera "la verdad superior e interna" que contemplamos es la imagen interna de la verdad superior. Verdad que "nusquam melius", en ninguna parte se nos manifiesta mejor que en nuestra misma alma [67].

Y así habrá que seguir desdoblando otras expresiones del Santo. Como esta solución se les hará a muchos muy cuesta arriba, pondré dos ejemplos más. Primero:

En aquella eterna verdad, por la que fueron hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente el modelo conforme al cual fuimos hechos, y conforme al cual obramos rectamente en nosotros o en los cuerpos [68].

Desdoblando: En la imagen de la eterna verdad vemos; y por la eterna verdad, no por su imagen, fueron hechas todas las cosas.

Segundo: Son (las virtudes) como el ejército del emperador que tiene su trono dentro, en el alma. Así como el emperador hace por medio de su ejército lo que le agrada, así Nuestro Señor Jesucristo comenzando a habitar en nuestro hombre interior, esto es, en la mente por la fe (Eph. 3, 17), usa de estas virtudes como de ministros suyos. Y por éstas que no se pueden ver por los ojos... y se ven con otros ojos, esto es, con la vista interior del corazón... se mueven los miembros visibles... Los miembros, pues, se ven cuando se mueven; el que manda dentro no se ve [69].

Desdoblando: Jesucristo habita en nosotros por la fe, es decir, por la fe tenemos en nosotros la imagen de Cristo; y Jesucristo, no su ima-

---

[65] *De Tr.*, XII, 3, 3 PL 42, 999.
[66] *In Joan. evang.*, tr. 36, 5 PL 35, 1666.
[67] *De Tr.*, XV, 27, 49 PL 42, 1096.
[68] *O. c.*, IX, 7, 12 PL 42, 967.
[69] *In epist. Joan.*, tr. 8, 1 PL 35, 2036.

gen, es el que usa de estas virtudes y el que manda. Que esta inhabitación se explique por ser la fe imagen de Cristo se deduce de los textos siguientes:

> Si la fe está dentro, allí está Cristo... Si está la fe en nosotros. Cristo está en nosotros. Pues ¿qué otra cosa dice el Apóstol: "Christum habitare per fidem in cordibus nostris?". Luego tu fe de Cristo es Cristo en tu corazón [70].
>
> Vuelve al corazón; mira allí qué sientes de Dios, porque allí está la imagen de Dios. En el hombre interior habita Cristo (Eph. 3, 17), en el hombre interior te renuevas según la imagen de Dios, en su imagen conoce al autor de ella [71].

Parece claro que por la fe tenemos en nosotros la imagen de Cristo, y que el Santo llama Cristo a la fe, según su costumbre de dar a las imágenes el nombre de las cosas por ellas representadas.

Estas razones parecen convincentes; pero a pesar de todo, nuestros desdoblamientos en realidad de verdad son muy duros. ¿No habrá medio de suavizarlos?

A mi juicio la oposición marcada por nosotros, y existente de hecho en los textos, adentrándose en la concepción de Agustín llega a atenuarse y hasta casi desaparece por completo. Cuando nos dice que "contemplamos *en la luz* interior de la verdad *por la que* el hombre interior es iluminado", o que "*en aquella eterna verdad por la que* fueron hechas todas las cosas vemos", nada más obvio que aplicar a estas oscuras locuciones la doctrina clara y cierta del Santo. Por consiguiente, *en la luz de la verdad,* conocida como podemos conocerla en esta vida, *per speculum in aenigmate,* es decir, en la imagen de esa luz, vemos las cosas inteligibles [72]; y esa misma luz, a la que hemos conocido en su imagen, es la que nos ilumina. Paralelamente: *En la eterna verdad,* conocida en su imagen, vemos los modelos de las cosas; y esa misma verdad, así conocida, es la que hizo todas las cosas.

Lo mismo se diga del texto de la fe: Jesucristo, cuya imagen tenemos en nosotros por la fe, usa de estas virtudes como el emperador de sus ministros. Los desdoblamientos quedan suavizados. La explicación la creemos decisiva.

Por lo demás, este cambio de sentido en el mismo contexto ha venido atormentando a los intérpretes agustinianos por lo menos desde el siglo XIII. El P. Jansen habla de la ambigüedad y discrepancia de los esco-

---

[70] *In Joan. evang.,* tr. 50, 19 PL 35, 1755.
[71] *O. c.,* tr. 18, 10 PL 35, 1542.
[72] *De Tr.,* XV, 8, 14-16 PL 42, 1067.

lásticos al explicar estas locuciones de Agustín [73]. Unos se fijan en que vemos las verdades inmutables *en la luz eterna*, otros en que las vemos *por la luz eterna*. Creemos con el citado autor que S. Agustín tuvo presentes estos dos oficios de la luz divina; pero discrepamos de él en el modo como los desempeña. Nuestra interpretación ha quedado clara; Dios por sí mismo nos ilumina, pero no es en Dios, sino en su imagen, donde nosotros vemos las verdades eternas.

JESUS GONZALEZ-QUEVEDO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

[73] *Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit*: Gregorianum, 11 (1930) 152.

LA VERDAD EN LA "PHILOSOPHIA PERENNIS"

I

No deja de ser patético el grito del *académico* Cicerón: "nihil est veritatis luce dulcius" (*Acad.* IV, 9). Y es porque cuanto con la conquista de la verdad se roza, encierra un patetismo humano que a veces raya en lo dramático y lo trágico.

Efectivamente, si hay algo profundamente dramático en la historia humana es la lucha incansable del hombre por conseguir la verdad. La misma historia de los errores sobre la verdad es una colosal sinfonía gigantesca y patética. Desde los primeros titubeos escepticoides perceptibles ya en el dinamismo heracliteo y en el monismo racionalista de los eleatas, cuya expresión gnoseológica más peligrosa y audaz son las aporías de Zenón, hasta las últimas manifestaciones de un relativismo craso gnoseológico-pragmatista en las teorías racistas, la lucha por la verdad adquiere caracteres de epopeya. Es el asalto de las más poderosas mentes humanas a la fortaleza de la evidencia, que se resiste a rendirse, a ser atomizada y diseccionada. No ha surgido aún el poeta-filósofo que reduzca a estrofas inmortales la gigantesca epopeya, con la peripecia, a veces trágica, a veces ridícula del error.

La historia y la epopeya serían largas. Mas es necesario destacar siquiera brevemente *el gesto* de las diversas escuelas ante la verdad [1].

---

[1] No es de pequeña importancia fijar la atención en este *gesto*. El *gesto*, o sea, como aquí lo entendemos, la actitud ante el problema de la verdad, es el resultado de un proceso complejísimo, en el que se entrecruzan elementos aún no racionales, consciente o inconscientemente. La fijación del gesto de una corriente filosófica ante un problema de la trascendencia de la verdad, es algo así como en la escena el telón de fondo: ayuda a comprender mejor la acción. En nuestro caso evita un lamentable y no infrecuente estrabismo mental, que impide fijar exactamente perfiles y filiaciones ideológicas. La posición ante el problema de la verdad define con toda precisión a toda una escuela, ya que todas las escuelas y filosofía nacieron en fuerza de una sola finalidad: la *verdad* (véase nuestra *Crítica*, p. 112, n. 180). No sin misterio en el día más solemne del mundo quedó sin explícita respuesta la pregunta del impaciente y escéptico Pretor: *Quid est veritas?*

El *escepticismo*, de cualquier matiz que él sea, desde la postura cómoda de Pirrón, provocada por una falta evidente de energía psíquica y mental para abordar los problemas de la metafísica y la dialéctica aristotélicas, hasta las más modernas formas del relativismo absoluto, señala un gesto de imposibilidad. No niega la verdad, pero..., como ideal bello e inasequible. En el fondo, las posiciones escépticas, aun las mejor presentadas, como serían las de la Academia, acusan una marcada pereza mental que inutiliza el esfuerzo crítico. Son mentalidades gnoseológicamente ingenuas, lanzadas a la búsqueda de la verdad por la vía fácil, pero imposible, de una espontaneidad insobornable. A las primeras dificultades retroceden, y no sólo no explican la verdad, sino que dejan completamente intacto el problema del error.

Hablando exclusivamente desde el punto de vista de la verdad, el *positivismo* adopta una actitud más lamentable y estéril. La potencia cognoscitiva queda clausurada en los límites de una experiencia groseramente entendida. De lo suprasensible, que está más allá de lo simplemente palpable, no sólo no se da verdad, pero ni siquiera conocimiento. Y aun de lo sujeto a esa crasa experiencia, elemental y escasa, no conocemos las cosas, sino la apariencia de las cosas que nos afectan. La posibilidad de la verdad se reduce a una capacidad exclusivamente sensorial.

El *irracionalismo*, producto de un cansancio metafísico, abdica de toda verdad racional. Su base gnoseológica es la negación absoluta de la capacidad racional para llegar a lo "trascendente". Todo esfuerzo racional es ineficaz e insuficiente para llegar a la verdad. El único camino es lo suprarracional; y o se da el paso a una "fe" difusa e imprecisa, de parentesco protestante liberal, con la que se oxigenaba por ejemplo Unamuno, o a un intuicionismo no menos impreciso y difuso, en el que caben tanto las posiciones más extremas del panteísmo, como las templanzas ideológicas de un Pascal o un Gratry. El signo negativo y escéptico del irracionalismo, no cambia en nada gnoseológicamente ni con las intemperancias brutales del "intuicionismo vital" de Nietzsche, ni con la finura y distinción de Bergson, ni con la elegancia y aparente suavidad de las novísimas aportaciones de la filosofía axiológica.

Más interesante es, desde el punto de vista nuestro, la peripecia filosófica del idealismo.

El *idealismo*, lejos de someter la verdad a las condiciones variables de la vida, creando una noción de verdad totalmente relativista, la coloca en un plano absoluto; tan absoluto, que en alguna de sus posiciones será negado el error cognoscitivo por la sencilla razón de no poder explicarlo. El idealismo es una filosofía de la mente, que se rige autónomamente con

relación a las condiciones de la realidad. El entendimiento, y atendemos exclusivamente al idealismo estrictamente criteriológico, conoce totalmente aquello que él mismo produce y crea, según ciertas *formas a priori* que posee. Mas es evidente que eso que el entendimiento así forma, no puede ser la *cosa en sí*, la cosa *trascendente*, independiente, por lo tanto, de la actividad cognoscitiva; sino el mismo conocimiento (*verbum mentis*), el enunciable o juicio inmanente al sujeto pensante. El *verbum*, por lo tanto, ha perdido su carácter de mediedad, y se ha convertido en el objeto formal del conocimiento, el "término" final de la actividad cognoscitiva.

Tal actitud gnoseológica es desconcertante y va contra la actitud espontánea de la naturaleza. Ni se trata tampoco de una desviación en la interpretación filosófica del conocimiento sensitivo. Es una concepción integralmente nueva del conocimiento humano, sobre todo en su parte específica, el conocimiento intelectual.

Si nos detenemos un poco en esta, repetimos, desconcertante actitud gnoseológica, hallaremos que la idea o el conocimiento no conoce otra cosa que a sí mismo. Si nos fijamos en el conocimiento del mundo externo, el idealismo, sin avanzar un paso sobre lo dicho por los viejos escépticos de la Academia, rechaza una explicación filosófica suficiente del conocimiento de la realidad circundante. Admite una realidad *empírica*, suficiente para fundamentar las ciencias; pero nada más. Se admitirá una verdad, por lo tanto, empírica, o sea estrictamente *aparencial*, sin contenido *metempírico*.

Pero universalizando la cuestión, se plantea el problema general de si la dualidad gnoseológica esencial en todo conocimiento verdadero y cierto, es o no real. O hablando en otros términos, el idealismo se pregunta cómo es posible una conciliación, siquiera sea de orden cognoscitivo o intencional, entre la *objetividad* extramental y la esencial *inmanencia* vital del acto *cognoscitivo*.

Evidentemente no está el defecto del idealismo en plantearse estas cuestiones, que indudablemente son las generadoras de la filosofía del conocimiento verdadero. Todo el problema de la verdad consiste en explicar la simultaneidad de la dualidad *inmanencia* y *objetividad*, unidos en una estricta igualdad lógica; y nadie como la vieja Escolástica expuso con mayor viveza la antinomia indicada, paso inicial de la filosofía del conocimiento.

El defecto fundamental del idealismo está en su método, que lleva una solución y concepción de conocimiento que están en pugna con el sentido común, al desorbitar en su sentido y radio de acción el llamado *principio de la inmanencia*, y al negar sin justificación siquiera aparente, uno

de los términos del problema, la *objetividad*, reduciendo el dualismo noético a un monismo, sin razón de ser y sin problemática.

Nos hallamos ante una concepción extraña del conocimiento humano y una concepción específicamente moderna, pues no creemos que el racionalismo metafísico de Parménides y el intuicionismo de Platón puedan señalarse como precursores de la posición idealista. Para comprenderla es necesaria una especial preparación mental, hacen falta ciertas incrustaciones mentales que faciliten su comprensión, o más exactamente, un clima psicológico e ideológico, clausurado a otros aires e influjos.

En efecto, y sin querer ahora historiar los orígenes del idealismo, éste empezó a dar señales de vida en las entrañas del racionalismo cartesiano.

Prescindiendo del influjo que en la creación del clima idealista hayan podido tener los avances en el estudio físico y fisiológico de la naturaleza de las cualidades sensibles y de la sensación misma; es claro que el *Cogito ergo sum* de Descartes ponía al pensamiento filosófico a un paso del idealismo. El método cartesiano de dar comienzo a la especulación filosófica, partiendo totalmente de la sujetividad pura, exagerando la evidencia y el valor del testimonio de la conciencia, daba por resultado inmediato el menor aprecio o el *desprecio gnoseológico* del valor de las otras facultades. Se creaba ya una dificultad seria en el terreno de la filosofía crítica, pues el plano inclinado cartesiano llevaba a la limitación del campo cognoscitivo, reduciéndolo exclusivamente al campo de la conciencia, y se creaba un foso casi insalvable con la realidad externa, que ante la dificultad de hallar un puente de paso sería fácilmente negada.

Ni se trata de premisas, más o menos lejanas, de una concepción idealista de la verdad. Descartes, con su teoría psicológica sobre el objeto directo e inmediato del conocimiento, llegaba a conclusiones formales. Para el filósofo francés, el objeto del conocimiento no era sino la modificación del sujeto cognoscente, o sea la sensación o idea en su sentido puramente subjetivo. El germen del criticismo y de la llamada *cuestión crítica* quedaba sembrado, pero surgía inmediatamente esta pregunta: ¿Qué corresponde externamente a esta modificación sujetiva?

El problema se agravaba peligrosamente con la doctrina cartesiana sobre la naturaleza del compuesto humano. El concebir las dos sentencias componentes (*cuerpo* y *alma*) como dos cosas completas en sí, deshacía la unión de ambas como acto y potencia, y la consecuencia gnoseológica espontánea era la tesis cartesiana de que la sensación era función de sola el alma, y de ninguna manera del compuesto. Y esto afirmado, se hace imposible la percepción inmediata de los cuerpos externos. Había que buscar el célebre *puente* de paso hacia el mundo que nos rodea, *puente*

gnoseológico sólo comprensible dentro de una mentalidad cartesiana, que carece de sentido en cualquier otra posición.

Si el escéptico desespera de poder conseguir la verdad, el idealista no se resigna a ello, y crea un concepto de verdad "idealista", es decir, la verdad de la idea consigo misma, en conformidad con las leyes de la mente. En cambio, el relativista, en su sentido más puro, ni desespera de la verdad, ni se encierra dentro de sí mismo, y crea un nuevo concepto de la verdad distante por igual de los extremos escéptico e idealista, pero polarmente apartado de un concepto de la verdad realista y absoluto.

En realidad, la verdad es un juego complicadísimo de relaciones; lo que olvida el relativista es que entre esas relaciones las hay variables y las hay absolutas. En concreto el relativista funda una teoría de la verdad, según la cual y con relación al mismo *objeto formal*, puede admitir un entendimiento como verdadero, lo que para otro es falso. La verdad, por lo tanto, no tiene su medida en la realidad, en el objeto bajo aquel aspecto inmutable, sino que la medida y norma de la verdad será variable y múltiple, según las diversas condiciones en que se hace el sujeto que conoce, ya sean éstas psicológicas, históricas, individuales, sociales, etc., ya sean derivadas las causas infrahumanas aun de los procesos biológicos, ya sean, en fin, consecuencias de un sentido pragmatista, práctico y utilitario.

Como se ve, toda la filosofía gira en torno al problema de la verdad, y todos los sistemas tienden exclusivamente a dilucidar este inevitable misterio humano: el misterio cargado de la oscura evidencia de la verdad.

II

Muy diverso es el *gesto mental* de los pensadores de la *Philosophia Perennis*. Sin fiebres agotadoras, no disimularon el problema, se acercaron a él con dominio y seguridad. Anclados inamoviblemente en el ser, densificados de metafísica, carecieron de las pulsaciones delatoras de la debilidad y la fiebre. Las toxinas de un criticismo preocupón y anémico, no hicieron presa en aquellos organismos mentales poderosos y robustos. Y eso que llegado el momento, no fueron ni fáciles de convencer, ni bondadosos para disimular. Desde Aristóteles a Suárez, causan la misma extrañeza tanto la crudeza en la investigación y formulación de las preguntas (preguntas que hicieron vacilar a otros), como en la despreocupación por las mismas.

Para traer un ejemplo de la mayor excepción no hemos hallado a nin-

gún filósofo escolástico ni más audaz, ni más crudo en las expresiones que Suárez. Hablando precisamente de la dificultad que existe para llegar a poseer la verdad, dice crudamente: "en casi todas las cosas nos es difícil encontrar la verdad "(D. M. d. IX, s. 3. n. 13). Y por si fuera poco, llega a admitir la siguiente proposición: "el hombre no puede con la razón natural encontrar toda la verdad, ni evitar todo el error, aun en las cosas naturales y especulativas" (Ib. n. 10) [2].

Suárez, como cualquier escolástico, no tiembla ante esas afirmaciones, que suenan a peligro y aconsejan precaución a una mente moderna. Es más, se ratifica de ellas, y afirma que esa dificultad en conseguir la verdad radica en la limitación del entendimiento humano, en su facilidad de dejarse arrastrar por las apariencias de verdad, en lo difícil que resulta a nuestra limitación desligarse de los pegajosos filamentos cognoscitivos del orden sensitivo. El tema de la *imperfección radical del entendimiento* es la constante de la investigación escolástica en torno a la verdad. Y reconoce la "Philosophia Perennis" que la verdad se nos presenta siempre en lejanía, bien por la perfección del objeto, bien por defecto del mismo. A la pregunta de si es difícil conocer la verdad, el filósofo escolástico, sin titubeos, afirma que sí, en muchos casos no sólo es difícil, sino imposible. Pero la verdad es asequible.

No creamos perdernos en un laberinto terminístico medieval. Lo que llama poderosamente la atención es la *modernidad* del viejo pensamiento de la "Philosophia Perennis", al tratar de la verdad. La apariencia paradójica de esta afirmación desaparecerá si nos fijamos en que las ideas no tienen tiempo, y que la verdad no admite fechas.

En efecto. Cojamos, por ejemplo, al mismo Suárez, de indiscutible solvencia filosófica. Reconociendo todas las verdaderas dificultades para llegar a un conocimiento preciso de la verdad (no conocer los objetos muchas veces por sus especies propias, necesitar de la colaboración poco segura de los sentidos, la semejanza de objetos que provoca los deslices cognoscitivos, etc., etc.), penetra más a fondo en la cuestión, como la poderosa mente del Eximio no podía menos. Pero penetra en la cuestión llevado de su sólido instinto *metafísico*, alejado completamente del sentido *criticista*, sentido que no se escapó a su perspicacia filosófica, y que no mereció su atención.

No ve dificultad en los que hablando de una *verdad total* niegan al entendimiento humano la posibilidad de poseerla [3]. La verdadera difi-

[2] Cfr. DM. IX, 3, 10-13.

[3] Cfr. ib. Notemos que los filósofos de la Escolástica usan frecuentemente el término *limitación del entendimiento*, y no, por ejemplo, *incapacidad radical* del mismo. La

cultad está en los que niegan la posibilidad de llegar a la verdad, porque nunca podremos llegar a la realidad tal y como ella es *en sí* (*"prout in re se habet"*). El problema y su enunciado, planteado ya por Suárez hace siglos, es de corte perfectamente moderno: *no conocemos la realidad en sí.*

Suárez toca el nervio hipersensibilizado de toda la Crítica actual. Acercándose aún más a la nomenclatura moderna, añade el Eximio que los que niegan poder llegar a la verdad por no poder conocer la cosa *en sí*, admiten a lo sumo la verdad *de lo aparente* (*"nisi quod apparet"*) Evidentemente, la "Philosophia Perennis" conocía a la perfección el tinglado criticista, que creemos tan moderno: *verdad de apariencias* y no *verdad de realidades.*

Claro está que para dar beligerancia al problema de la dificultad de conocer la verdad, partiendo de los datos *apariencia* y *realidad en sí*, habría que suponer en la mente del Eximio y los escolásticos el "complejo criticista" de los modernos, complejo del que estaban muy lejos. Y por eso, vemos con cierta desilusión "moderna", que borra de un plumazo la cuestión, y nos deja solamente con la impresión de la reciedumbre de su poderosa mente: "pasando por alto, dice, semejante error..." (*igitur errore illo praetermisso,..*" D.M. IX, 3, 1).

Y sin embargo hay dificultades y muy serias, para llegar a la verdad, dificultades que realmente obstaculizan su consecución, y que no disimularon los grandes escolásticos. Algunas de ellas, como acabamos de ver, expuestas con estilo y corte modernos. Naturalmente el virtuosismo dialéctico de la escolástica, encontraba en este terreno amplio campo de penetración, que ciertamente no desaprovechó [4]. No desechando nosotros este problema para otra ocasión, detengámonos en la doctrina positiva sobre la verdad.

---

limitación gnoseológica no excluye la posibilidad de la verdad en un orden determinado, aunque explique la imposibilidad en otro. La *incapacidad radical* incluiría la *imposibilidad total*. Por eso Suárez, al registrar a través de una cita de Aristóteles (Metaph. II, c. 1; IV, c. 5) la opinión de los que no sólo dicen ser difícil conseguir la verdad, sino totalmente imposible, añade un correctivo crítico. Puede semejante afirmación tener un sentido admisible: "Quod si intelligerent collective ut theologi aiunt et per naturales vires, non essent improbandi" (DM. IX, 3, 1). Evidentemente que *toda la verdad* o *toda verdad*, la divina y la humana, no cabe en el humano entendimiento. Es éste un aserto de sentido común filosófico, y no sólo no entra directamente en un serio problema sobre el planteamiento de la cuestión de la verdad, sino que no puede dar pie a ningún género de cavilaciones sobre posibles amagos de fiebre escepticoide en la sólida mente de los filósofos de la Escolástica.

[4] En otra ocasión trataremos del estudio y exposición sistemáticos de las dificultades que encuentra la mente humana para llegar a la verdad. El tema es de sumo interés gnoseológico, y la Escolástica lo abordó con amplitud y profundidad no igualadas en otros sistemas. Véase la exacta síntesis de la cuestión en Suárez, DM. IX, ss., 2-3.

III

Mas, ¿qué es la verdad? Enemiga la "Philosophia Perennis" de preguntas demasiado universales que abren la amplia brecha de la equivocidad, rehuye las respuestas asimismo universales, que por fuerza han de encerrar un múltiple sentido. Al contrario, sigue lo mismo en el planteo que en la solución de la cuestión un minucioso proceso analítico, que prepare una síntesis maciza y definitiva.

Sigamos brevemente ese proceso, uno de los más maravillosos y profundos de cuantos han salido de mentes capaces de verdadero aliento metafísico [5].

La verdad formal como objeto de la investigación.—Una filosofía de la verdad exige una *visión directa* de la verdad como su propio objeto, y ha de abismarse en la visión inmediata de ese objeto, en sus causas, en su naturaleza y en sus principios. La *verdad realizada* en este o en aquel objeto, la verdad en cierto sentido *material,* no pertenece a una filosofía de la verdad. Llega a nuestro entendimiento por caminos indirectos, el camino de lo real y concreto. La metafísica de la verdad va hacia la verdad "en sí misma", la *verdad formal;* mientras que las otras ciencias particulares prescinden directamente de la verdad, y sólo la consideran material y concretamente a través de sus objetos formales; *considerant veritatem propter opus* [6].

Esta primera delimitación del problema tiene capital importancia no sólo en el aspecto científico, sino muy especialmente en el campo de la filosofía del conocimiento, en el que se han dado ciertos titubeos sobre la naturaleza estrictamente metafísica de dicha filosofía [7].

---

[5] Seguiremos principalmente la exposición hecha por Suárez, tanto por su método expositivo como por su penetración metafísica; además de ser la primera gran síntesis hecha en la Escolástica sobre el problema de la verdad, fundada naturalmente en los principios del Angélico, que escribió su magno tratado *De Veritate.*

[6] "Est enim considerandum duplicem esse posse veritatis contemplationem; prior dicit potest quasi materialis, seu in actu exercito, quae fit cognoscendo res, et proprietates earum, prout a parte rei insunt; et hoc modo omnes scientiae, etiam practicae considerant seu demonstrant veritatem; magis autem per se ac proprie speculativae, nam practicae considerant veritatem propter opus, speculativae vero per sese propter cognitionem veritatis, ideoque hoc maxime convenit huic sententiae... quia est maxime speculativa, et de primis entibus, et maxime veris, et de primis causis ac principiis veritatis disserit. Posterior veritatis consideratio est quasi formalis, et (ut sic dicam) in actu signato, scilicet, inquirendo quidnam ipsa veritas in rebus sit" (DM. VIII, proe.).

[7] No es éste el lugar propio para detenernos en el estudio de la acomodación de la moderna gnoseología con los viejos y eternos esquemas de la "Philosophia Perennis". Baste indicar que desde el extremo de negar a la filosofía del conocimiento humano, el derecho de existencia con carácter estrictamente científico y autónomo, consi-

Ateniéndonos, pues, al aspecto *formal* del problema, hay que distinguir antes que nada, un triple *orden de verdad*: *la verdad del ser* en cuanto es precisamente *ser;* la *verdad del lenguaje* que o bien es una verdad lógica *derivada,* o bien es la simple *veracidad* perfectamente compatible con la falsedad lógica; y por fin la *verdad del conocimiento* o la estrictamente *lógica* o *formal.* Esta división clásica (*veritas in essendo, in significando, in cognoscendo*) nos presenta un delicado *concepto analógico de la verdad,* de sumo interés para la investigación metafísica.

En efecto; tanto la verdad del ser u ontológica, como la verdad del lenguaje o veracidad moral, encierran una referencia esencial al conocimiento ya divino, ya humano; y la denominación de *verdadero* aplicada tanto al ser como al lenguaje, sería perfectamente ininteligible sin la relación esencial al conocimiento. Sólo el conocimiento admite la verdad *como forma propia,* por información intrínseca. En el lenguaje técnico de la "Philosophia Perennis" diríamos que la *verdad del conocimiento* es, en la serie analógica (ser, lenguaje, conocimiento), el *princeps analogatum.*

Con estas elementales observaciones sobre la jerarquía metafísica de la verdad, ya queda centrado esencialmente el problema, alejado tanto de los conceptos *materiales* e indirectos de verdad (pragmatismo, empirismo, sensismo, etc.) como de los *conceptos formales univocos,* que preferentemente, al menos desde Kant, formaron la especulación estrictamente *lógica,* no *metafísica,* de la verdad (idealismo, neokantismo, panlogismo, etcétera).

Si nos fijamos, pues, en el *triple orden* de verdad establecido o en la serie analógica de *ser, lenguaje, conocimiento,* hallaremos un elemento común de conveniencia o coincidencia. En dicho elemento habrá que situarse necesariamente para hacer un estudio integral de la verdad, y el análisis de ese elemento nos llevará a la razón última de la misma verdad, de toda verdad, cualquiera que sea el orden a que pertenezca. Los lazos imperceptibles, pero irrompibles, que unen el mundo de la verdad, crean una red de relaciones tal, que hacen dependientes entre sí todos los órdenes posibles del mundo de lo verdadero.

No nos es posible abarcar en este estudio todos esos órdenes. Nos fijaremos particularmente en la *verdad formal,* como raíz y fuente de toda

---

derándola solamente como un corolario de la Metafísica del ser, hasta el extremo de exagerar su naturaleza estrictamente metafísica, considerándola no ya tan sólo como distinta de la Lógica formal, sino de la misma Lógica material, constituyéndola en el elemento único y esencial de una metafísica pura, se han recorrido todas las escalas. De ninguna manera puede considerarse la filosofía de la verdad como ajena a la estricta Metafísica; es su parte fundamental, dentro de una autonomía estricta en su finalidad, método y límites. Véase nuestra *Crítica,* nn. 4-8.

verdad. "Mas en qué consiste la verdad y cómo se da en nuestro entendimiento es cosa difícil de explicar", nos advierte prudentemente Suárez (DM. VIII, 1, 1).

Conocimiento e imagen.—Con toda justeza gnoseológica podemos plantear el problema del *conocimiento e imagen* como la cuestión previa al estudio metafísico de la verdad.

Históricamente hubo titubeos en esta cuestión. El virtuosismo dialéctico de Durando, dió forma a la tesis del *conocimiento-imagen,* planteando no sólo una cuestión equívoca, sino infundada. Según la posición durandiana, partiendo de que toda verdad del orden que sea, supone intrínsecamente una *igualdad* o *identidad* (tesis admitida aun por los más exigentes idealistas), y suponiendo que el sujeto de esa igualdad ha de darse entre un concepto y la realidad representada en él; sostuvo que el concepto que inmediatamente era *informado* por el objeto conocido, era el concepto "objetivo" (*imagen*), y no el "formal". O sea, se daba una identidad del objeto con su *imagen* [8].

La brillante tesis se ahogó en la soledad. La nitidez gnoseológica de la "Philosophia Perennis" no podía admitir la complicación crítica del *conocimiento-imagen.* Sencillamente había que explicar en el orden metafísico como conocimiento verdadero lo que no era exactamente conocimiento, ni verdadero ni falso.

El *directismo crítico* de un Suárez, por ejemplo (y en esto representa a todo la Escuela), tenía que enfrentar directamente la potencia, o mejor el *acto de la potencia,* con su objeto. Una noción de conocimiento verdadero, sin que el *acto formal* de la potencia (el concepto *objetivo* no es un acto) sea verdadero objetivamente, es algo intrínsecamente contradictorio. Ir tras la verdad por el camino de la conformidad de la cosa con la *imagen* de la cosa, es además de una vuelta demasiado larga e injustificada, po-

---

[8] La distinción entre *concepto formal* y *concepto objetivo* es de capital importancia. El concepto *objetivo* sólo puede llamarse *concepto* en un sentido muy analógico y extrínseco; es una denominación extrínseca aplicada al objeto. El concepto *formal,* únicamente puede llamársele *concepto* en un sentido estrictamente unívoco e intrínseco. Es el mismo acto vital e inmanente, por el que el sujeto total del conocimiento se constituye actualmente cognoscente. La ecuación lógica entre el *concepto objetivo* y el *objeto* deshace la dualidad necesaria para la verdad, porque el *concepto objetivo* no es otra cosa que el *mismo objeto* con el aditamento puramente extrínseco: *en cuanto conocido.* Cfr. DM. II, 1. Con todo, creemos que la distinción establecida encierra una dificultad indudable, cuando se trata de precisar su cabal significado, precisamente según la mente del Eximio; véase E. Elorduy: *El concepto objetivo en Suárez.* "Pensamiento" 4 (1948), 335. Añádase a lo dicho que es necesario dejar aclarado el que el conocimiento *per modum imaginis,* sólo puede admitirse en un sentido *analógico,* y de ninguna manera unívoco, como taxativamente lo afirmó Suárez. El hablar, pues, en la ecuación lógica de la conformidad entre el objeto y *su imagen* es francamente ininteligible, más que en un sentido que nos deja a sorprendente distancia del problema.

sitivamente contraproducente, ya que la cuestión gnoseológica de la objetividad de tal conocimiento no se podría dar nunca una respuesta plenamente satisfactoria. Suárez rehuyó semejante concepción, con toda la Escolástica, que no explicaría nada [9]. Conocer "A" es lo que directamente significa la frase, y de ninguna manera conocer una imagen de "A" por muy intencional que sea, producida en nosotros, y que podemos llamar "a". Conocer no puede ser mirar la imagen "a". Conocer es asimilar la potencia en función al objeto: directamente a "A".

Además, un serio peligro bordea semejante concepción del conocimiento verdadero. Porque, ¿cómo sería posible justificar la identidad de "a" con "A"? Se adivina un proceso infinito, con el inevitable peligro de sujetivismo.

No es que se niegue en el conocimiento una *imagen*. El mismo lo es; no es ver *otra imagen*. Advirtiendo que el término *imagen* tiene en este caso un sentido *analógico*. Tras él se oculta la realidad del conocimiento, el misterio que tenemos que rastrear a base de analogías [10].

La cuestión es sutil, y supone todo el virtuosismo mental de los Escolásticos. Pero desde luego en esta cuestión radica gran parte de la refutación del idealismo y, en general, de cualquier sujetivismo gnoseológico.

IV

Como más arriba sugerimos la verdad, cualquiera que sea el orden a que pertenezca, encierra en su concepto como elemento esencial una *igualdad* entre dos cosas o extremos. Sin prevenir ninguna solución, tratándose de la verdad del conocimiento, esos extremos han de ser el acto cognoscitivo formal con el objeto que se conoce. La verdad encierra, por lo tanto, una *relación de igualdad*. Un fallo en esa relación nos pone automáticamente ante la falsedad lógica.

---

[9] Véase la exposición y refutación completas de la tesis durandiana. DM. VIII, 1, 1-9.

[10] Paralelo al problema de la *analogía de la imagen*, es el problema de la *analogía de la assimilatio*, por la que la verdad se define. Partiendo de que la *imagen* ha de tomarse figurativamente, hemos ensayado en otra parte una interpretación como de *nutrición vital-cognoscitiva* (ad-similari) del término *assimilatio* (cfr. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, p. II, c. III, p. 179). Se podrá objetar que hemos explicado una metáfora (*imago*) por otra metáfora (*assimilatio*). Ello es inevitable en el problema del conocimiento, todo él encerrado en un mundo metafórico (*intelligere, intueri, certitudo, evidentia...*). Mas la *assimilatio* así entendida es menos propensa a equivocos, a lo que creemos. Puede consultarse el macizo y profundo estudio de C. Fernández, S. J.: *Metafísica del conocimiento en Suárez*, EE. Onienses, Serie III, vol. IV (1954).

Pero el análisis de esa *relación de igualdad* encierra dificilísimos problemas, que por necesidad tuvieron que escaparse a las mentes de corte pragmatista a lo James, incapaces de penetrar en el orden estrictamente metafísico. Por otra parte, en el análisis de esa relación reside la definición esencial y real de la verdad, tras la que caminan todas las filosofías de todos los tiempos; que eso es la filosofía en su sentido hondamente humano: la lucha por el conocimiento y posesión de la verdad.

Por lo demás, es evidente que la dificultad ha de centrarse en el análisis lógico-metafísico de esa *igualdad* o *conformidad,* en sí misma considerada. El *objeto* del conocimiento no encierra una especial dificultad lógica, ya sea un objeto del orden real, ya del orden ideal. En el sujetivismo más intransigente el objeto se definirá en función de la conformidad lógica. El *objeto* (*objectum, obiactatum*) hay que verlo en las cuestiones de la *verdad formal* a través del conocimiento. Una consideración estrictamente ontológica, nos llevaría a un estado del problema, muy alejado de un estudio directo de la verdad *en sí.*

Si por otra parte atendemos al acto, el otro extremo de la igualdad cognoscitiva, ya dejamos dicho que ha de ser al acto *formal* o sujetivo, ya que identificar el conocimiento con la *imagen* del mismo, por muy aparentemente fascinante que sea tal explicación, nos llevaría a extremos gnoseológicamente peligrosos. Mas de que sea o no sea el acto formal el sujeto de la igualdad lógica, no sacamos directamente elementos suficientes para dilucidar la cuestión.

No queda, por lo tanto, sino estudiar la naturaleza de la igualdad o conformidad en sí misma, como un *medio lógico* existente entre los dos extremos *potencia* y *realidad* [11].

En qué consiste la entidad de la igualdad lógica.—Si la verdad del conocimiento humano consiste en una igualdad o conformidad del acto cognoscitivo con el objeto conocido, el rigidismo científico de la Escolástica, no puede dejar de preguntarse como preámbulo necesario de la cuestión cuál es la entidad de esa igualdad constitutiva de la verdad. Esa conformidad por la que el acto de mi entendimiento se llama verdadero, ¿es en sí misma algo *absoluto* o es algo esencialmente relativo? Pero además, ¿es algo *real* o es simplemente un producto exclusivo de mi entendimiento, algo puramente sujetivo?

---

[11] No es necesario que nos detengamos en probar que toda la verdad, del orden que ella sea, consiste en una igualdad o conformidad. El defecto de esa igualdad o conformidad nos lleva por un imperativo del entendimiento humano a la noción transparente de *falsedad.* Véase nuestra antes citada obra *La gnoseología del Doctor Eximio...* p. II, c. V, p. 261.

No son de extrañar las diferencias surgidas ante la difícil cuestión. Y así, mientras unos sostuvieron que la verdad es algo *real* y *absoluto* existente en el juicio [12], partiendo de un cierto *apriorismo* lógico; otros se atuvieron a una concepción relativista; la verdad consiste en algo exclusivamente *relativo*. Esta segunda concepción de la verdad nos impone un mayor detenimiento.

El fundamento de la misma puede hallarse en el hecho lógico, ya observado por Aristóteles, de que una proposición pasa de *verdadera* a *falsa* y de *falsa* a *verdadera* con sólo cambiar el objeto de la misma, sin ningún cambio en el sujeto que conoce ni en su acto mental. Indudablemente tal fenómeno lógico parece indicar inequívocamente que la verdad consiste en algo esencialmente *relativo*, y del mismo fenómeno parece que se deducen conclusiones interesantes.

Si la verdad, en efecto, de una proposición no pertenece a la esencia del acto que se denomina verdadero, es lógico deducir que la verdad es algo *accidental* a la mente, que no será ciertamente un accidente *absoluto*, ya que ni es una cualidad exactamente hablando, ni cabe en la clasificación de los accidentes absolutos; será, por lo tanto, una *pura relación*. ¿No se confirma tal doctrina al afirmar que la verdad lógica consiste en una igualdad, es decir, en una simple conformidad, términos que por sí mismos indican una *relación* de la misma manera que la conformidad de una imagen con su modelo?

La tesis es sugerente, y es de la particular simpatía ideológica de los que sostienen el concepto de *conocimiento-imagen*.

Mas la complejidad de ambas teorías nos arrastra al fondo del asunto. Si nos fijamos en la primera teoría: *La verdad consiste en algo real existente en el acto cognoscitivo*, deduciríamos de los mismos argumentos con que se probaba que la verdad consistía en una propiedad real, que la relación lógica había de ser *real* y *no de razón;* mientras que si nos fijamos en los argumentos que apoyan la teoría de que la verdad es algo *absoluto*, parece deberíamos deducir que la relación es exclusivamente de *razón* y *no real*. Por lo tanto, comparando los argumentos de ambas teorías se deducen ambas cosas: la relación lógica sería unas veces *real* y otras *de razón*. Pues mientras a veces concurren todos los elementos necesarios para una relación propiamente *real*, otras veces falla alguno de esos elementos y nos vemos reducidos a una relación *de razón*.

No nos extenderemos mucho en este punto, en el que los ejemplos son evidentes. En un juicio, por ejemplo: *el valle es hermoso*, se dan todos los

[12] DM. VIII, 2, 1-2 y 18-20.

elementos de una relación real, porque se da no sólo un término real, sino un fundamento relacionable o capaz de relación, y el juicio resultante siempre será *relacionable* con el objeto cognoscible como a término extrínseco, y de tal manera que es comparable con su objeto como lo *medido* a su medida. De esta manera que la relación de la conformidad lógica en la que consiste la verdad, parece ser real.

Mas, por otra parte, hay verdades estrictamente lógicas en las que falta el término real como en los juicios verdaderos sobre cosas no existentes. No pocas veces en estas verdades falta un verdadero fundamento para cimentar una relación real, ya porque falta la ordenabilidad a algo extrínseco, como acontece en la divina esencia respecto de las creaturas existentes; ya también por la falta de distinción real del mismo término, como acontece en el conocimiento que Dios tiene de sí; ya, en fin, porque no se hace en algunos casos la referencia lógica de *medido* o *medida* (*ut mensuratum ad mensuram*), sino al revés de *medida* a *medido* (*ut mensura ad mensuratum*), como, por ejemplo, en la ciencia de Dios con relación a todas las creaturas, o en la idea ejemplar del artista con relación a la obra de arte.

Por lo tanto, a la cuestión de la naturaleza de la verdad lógica, si consiste o no en una relación real o de razón, no se le puede dar una respuesta definitiva en ninguna de las posiciones anteriores; imposibilidad que, encuadrada en el marco de la precisión y austeridad metodológica de la Escolástica, plantea *a priori* la duda de su legitimidad científica [13].

V

Enfrentado Suárez con este problema, empieza por establecer una delicada división de cuestiones (DM. VIII. 2, 5). Efectivamente, en esta que venimos tratando se encierran dos problemas, distintos entre sí, y que exigen estudio particular cada uno: una cosa es preguntar qué es lo que la verdad añade al acto de mi conocimiento que se denomina *verdadero*, y otra cosa muy distinta es saber qué incluye en sí ese *todo lógico* que se conoce simplemente con el nombre de *verdad*.

Ambas cuestiones, por muy conexas que se consideren, son realmente distintas, pues mientras la primera sólo intenta determinar qué es lo que

[13] DM. VIII, 2, 3-5. La tesis es durandiana. Entre los relativistas no hay unidad de doctrina al tratar de determinar si esa *relación* constitutiva de la verdad lógica es real o simplemente de razón.

la verdad añade al acto verdadero, la segunda intenta ni más ni menos que descubrir la *esencia misma de la verdad*. El confundirlas, como lo ha hecho el nominalismo clásico y el moderno, es dejar ambas cuestiones sin solución. Con todo ambas están íntimamente ligadas. Las estudiaremos brevemente, buscando la mayor claridad posible dentro de la profunda especulación escolástica.

CUESTIÓN PRIMERA: ¿Qué añade la verdad al acto que se llama verdadero?

O lo que es lo mismo: el acto cognoscitivo, al recibir la denominación de verdadero, ¿recibe en sí algo nuevo añadido entitativamente a su propia realidad?

a) *La verdad no añade nada realmente distinto al acto del conocimiento.*

"Tengo por cierto que la verdad—dice Suárez—no añade al acto verdadero ninguna cosa real, ni modo absoluto distinto del acto en su esencia o entidad" (DM. VIII, 2, 6).

Si exceptuamos los defensores de la primera opinión, el enunciado suareciano es admitido generalmente por todos los filósofos ("*in hoc videntur omnes auctores convenire*").

Y que realmente sea así lo prueban abundantemtnte los argumentos expuestos en la segunda de las teorías precedentes en favor de una entidad no absoluta, sino relativa, de la conformidad lógica.

Pero además, no se puede comprender en qué consiste ese *algo* añadido al acto verdadero y realmente distinto de él, ni en definitiva se entiende para qué se crea semejante entidad, cuya finalidad y utilidad lógica no acaban de verse.

Porque, en efecto, y arguyendo en la forma rígida y exhaustiva de la Escolástica, se pregunta: ese *algo*, que por hipótesis se añade al acto verdadero, ¿es algo separable del mismo acto, o es algo inseparable? Si se responde que es inseparable no hay razón para afirmar que sea distinto *ex natura rei* del acto. Si, por el contrario, se afirma que es separable, entoncese ese *algo* no será absoluto, sino *relativo*, pues se separa por la sola mutación del objeto, sin ningún género de mutación absoluta por parte del acto, como lo prueban los argumentos antes expuestos. El acto, en efecto, pasa de un valor gnoseológico a otro, con sola la mutación del objeto, que queda en otra manera de ser distintas de la que enuncia el juicio, para que éste de *verdadero* se convierta en *falso*.

Podría objetarse en contra de la argumentación precedente que la verdad añade *algo absoluto* al acto, separable del mismo acto no precisa-

mente por una separación real, sino solamente por una separación mental o de razón.

Esta objeción no viene sino a reforzar el argumento precedente, porque ese *absoluto* así añadido y así separable, o completa el acto como su última diferencia específica o individual, o no lo completa, suponiéndolo perfectamente completo. Si se escoge lo primero, entonces ese *algo absoluto* no se añade a un acto constituído ya, sino que *ha de constituirse* precisamente por aditamento de algo absoluto específico; la verdad entonces no añade nada, sino que *constituye*. Mas tampoco se puede escoger la segunda hipótesis, porque no puede comprenderse qué cosa sea un algo *real* y *absoluto* añadido a un acto *plenamente constitutivo*, y que al mismo tiempo sea sólo mentalmente distinto del mismo acto. Por fin queda siempre en pie que el acto puede mudarse de verdadero en falso, por la sola mutación del objeto, quedando él completamente intacto [14].

b) *La verdad tampoco añade una relación predicamental al acto.*

La verdad no sólo no añade nada real, distinto del acto, sino que además tampoco añade sobre el acto ninguna *relación real* y *predicamental* del acto al objeto.

Es ésta una verdad contenida en los raciocinios precedentes. Y es evidente, por la imposibilidad de que en muchos casos, aun dándose verdad cognoscitiva, puede darse tal relación, por carencia de uno de los términos relacionables, el objeto. Es lógico, pues, deducir, que no siendo en algunos casos necesaria la relación real para constituir la verdad, tampoco lo es en ningún caso, pues la razón de la conformidad cognoscitiva o verdad lógica en sí, es la misma siempre.

Mas, aunque concedamos gratuitamente que no pocas veces concurren todos los elementos para que entre el acto y el objeto surja una relación real, con todo el acto en *cuanto verdadero*, tiene una prioridad de naturaleza sobre la supuesta relación, que en sí misma encierra una posterioridad a la verdad del acto porque en efecto la relación surge *una vez puestos* el fundamento y el término, pero el acto es estrictamente verdadero por el *hecho mismo* de poner tal fundamento y término. De tal manera que si por un imposible se impidiese la producción de la relación, no podría impedirse que tal acto fuese verdadero, supuestos tales fun-

[14] "Dices veritatem addere quid absolutum inseparabile ab actu, non tamen re, sed ratione distinctum ab illo. Sed contra, quia vel hoc absolutum complet actum tamquam ultima differentia specifica vel individualis eius, vel non complet, sed supponit perfecte completum. Si primum dicatur, ergo tale absolutum non additur actui constituto, sed constituit illum...; secundum autem dici non potest quia impossibile est intelligere actui plene constituto addi aliquid reale absolutum sola ratione distinctum..." DM. VIII, 2, 6.

damento y término. Luego en el concepto formal de verdad no entra como elemento definitorio la relación, sin discutir ahora el que alguna vez de hecho acompañe al acto verdadero [15].

c) *Ni añade una relación estricta de razón.*

Hablando con toda propiedad la verdad *como tal,* tampoco añade al acto verdadero una actual relación de razón. Este aserto parece evidente para Suárez, por el hecho de que la denominación de verdad no depende de semejante relación. Esta, en efecto, no puede darse sino en el entendimiento que compara una cosa con otra, es la única manera de que una relación pueda darse. Ahora bien, el acto es absolutamente verdadero sin necesidad de esta comparación, y por lo tanto la verdad no añade al acto ninguna relación. Esto aparte de que el argumento hecho contra la relación real tiene mayor fuerza tratándose de la relación de razón. Porque así como la relación real surge puestos el fundamento y el término, así la de razón se forma o finge por el entendimiento, puesto aquello que puede intervenir a manera de fundamento y término. Ahora bien, puestos precisamente esos fundamento y término, el acto es sencillamente verdadero, antes de la creación intelectual de la relación que, por lo tanto, no añade nada a la verdad, que ya encuentra constituída. Es, pues, evidente, que la relación de razón no entra como elemento formal en la constitución de la verdad lógica o de conocimiento [16].

d) *La verdad añade al acto verdadero una connotación objetiva.*

Nos hallamos ante una consecuencia de las proposiciones precedentes

---

[15] "Dicendum est veritatem non addere supra actum relationem realem propiam et praedicamentalem actus ad objectum...; in multis impossibilis est talis relatio... Licet gratis concedamus interdum concurrere omnia necessaria, ut inter actum et objectum consurgat relatio realis, tamen prius natura intelligitur actus verus, quam intelligitur consurgere relatie realis...; ita ut si per impossibile impediretur resultantia relationis, adhuc actus esset verus ex vi talis actus et objecti in rerum natura positorum..." DM. VIII, 2, 7.

"Tertio dicendum est veritam ut sic non addere actui vero relationem rationis actualem proprie et in rigore sumptam. Hoc etiam mihi sufficienter persuadet argumentum illud quod denominatio veritatis non pendet ex hujusmodi relatione, nam haec eo modo quo esse potest, non est actu, nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud; sed absque huiusmodi comparatione actus est simpliciter verus; ergo..." Ibid. n. 8.

[16] "Tertio dicendum est veritatem ut sic non addere actui vero relationem rationis actualem proprie et in rigore sumptam. Hoc etiam mihi sufficenter persuadet argumentum, illud quod denominatio veritatis non pendet ex huiusmodi relatione nam haec eo modo quo esse potest, non est actu, nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud; sed absque huiusmodi comparatione actus est simpliciter verus; ergo. Praeterea argumentum factum de relatione reali a fortiori probat de relatione rationis, nam sicut illa consurgit posito fundamento et termino, ita haec fingitur per intellectum, supposito eo quod per modum fundamenti et termini intervenire potest; sed ex vi ejus, quod supponitur et talem relationem vel fictionem actus est verus; ergo talis relatio non intrat formaliter conceptum veritatis." (DM. VII, 2, 8).

tes. Indudablemente el acto verdadero no es un simple acto, sino que es un *acto* y además *verdadero*. Hay, pues, una *adición lógica* en la verdad.

La precedente argumentación ha eliminado todo concepto erróneo relativo a tal adición. Y con todo hay que reconocer en el acto verdadero *algo* que le dé valor crítico a dicho acto.

Desde luego la verdad cognoscitiva no añade nada intrínseco y real al acto verdadero, sino que el acto verdadero, por serlo, "connota" solamente al objeto que realmente es tal, *cual lo representa el acto*. En realidad se trata solamente de una conclusión de todo lo anteriormente probado. Porque si "*acto verdadero*" tiene una dimensión lógica mayor que si decimos simplemente *acto*, esa dimensión mayor será por *algo*, que por una parte ni es algo *absoluto*, ni algo *relativo* añadido al mismo acto, y por otra tampoco es nada que propia y rigurosamente hablando sea una verdadera *relación de razón*. No queda, por lo tanto, sino que sea una *connotación*, o denominación que surge de la conexión o conjunción lógica de tal acto con el objeto.

Recordemos, además, que al probar que la verdad no era nada absoluto, se decía que cambiado el objeto, se cambiaba la verdad del conocimiento, de lo cual se deducía que la verdad no era nada intrínseco al acto, sino que se quitaba la concomitancia del objeto. Señal clara de que la verdad incluye, o por lo menos *connota*, tal *concomitancia* objetiva [17].

VI

CUESTIÓN SEGUNDA: ¿Qué es ese "todo lógico" que llamamos verdad?

Determinada la *adición lógica* de la verdad y del acto, hay que determinar aún con mayor precisión el conjunto *acto verdadero* y *connotación objetiva*, para llegar a una noción lo más clara posible de la verdad del conocimiento.

La "*connotatio*", por la cual se define el acto verdadero, queda identificada con la "*concomitancia*" del objeto, y ambos términos no quieren significar más que el *objeto es tal como lo representa el acto* ("*objectum ita se habens, sicut per actum repraesentatur*"). No existe, por lo tanto,

---

[17] "Dicendum est, veritatem cognitionis... nihil addere reale et intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum objectum ita se habens, sicut per actum repraesentatur. Haec assertio sequitur ex praecedentibus, nam actum esse verum plus aliquid dicit quam actum esse; et non dicit aliquid reale absolutum vel relativum extra ipsum actum, nec etiam dicit propriam et rigorosam relationem rationis; ergo nihil aliud addere potest praeter dictam connotationem seu denominationem consurgentem ex connexione... talis actus, et objecti..." (DM. VIII, 29).

nada intrínseco en el acto verdadero que lo constituya tal. La concomitancia lógica es un accidente externo del acto verdadero.

Como prueba de lo dicho está el hecho de que *una proposición o un juicio puede pasar de verdadero a falso por una simple mutación externa.*

A primera vista, tal proposición parece inadmisible, ya que parece incomprensible que el paso de una proposición de *verdadera* a *falsa,* puede darse sin una mutación intrínseca de la misma, tratándose de un conocimiento perfecto, o sea el juicio. Porque la proposición "A", que se considera verdadera por un determinado momento, no puede ser falsa por ese mismo momento o período de tiempo; para eso es necesario que la mente haga la síntesis judicial de otra manera y para otro momento, lo que parece no poder hacerse sin una verdadera mutación.

No parece que pueda admitirse tal argumentación como válida, y prueba de ello es la analogía con la *veritas in significando* o *veritas signi,* es decir, la verdad verbal del término oral como signo y expresión de la idea.

En las proposiciones vocales no podemos dudar de que una pase de *verdadera* a *falsa* por sólo el cambio de la *cosa significada,* y sin que se dé el menor cambio en el *signo* o en su *significación.* Por lo tanto, la *veritas in significando,* que es la propia de tales proposiciones, no incluye más que la *mera concomitancia* del objeto, la mutación de esa concomitancia no cambia en nada los elementos que la proposición significante tiene intrínsecamente en sí.

De la misma manera tenemos que deducir que acaece en el juicio, sin que haya una razón de diferencia [18].

Añadamos que en el conocimientoo intuitivo perfecto, por el que se ve una cosa en particular, según todas las condiciones perfectamente determinadas de existencia, no puede darse una mutación de conformidad entre el conocimiento y el objeto, quedando inmutable el conocimiento; lo cual prueba que el acto siempre se orienta a la cosa ("*terminatur ad rem*"), tal como existe en un momento y tiempo, aunque con relación a otro tiempo y a otro momento, pueda mudarse.

Nuestro conocimiento humano, imperfecto y abstractivo, admite la

---

[18] *La verdad del término oral* la tocamos aquí en un sentido riguroso, no identificable con la *verdad del lenguaje* o *verdad idiomática,* como no pueden identificarse tampoco el *pensar lógico* y el *pensar idiomático.* A veces enunciados de absoluta exactitud idiomática adolecen de absoluta incorrección lógica. La falsedad lógica puede presentarse en formas idiomáticamente impecables. Lo *idiomático* y lo *lógico* son de naturaleza distinta. No así la *expresión oral* (no idiomática) de la idea o juicio, de los que es *signo.* En este sentido se pone Suárez al traer su argumento de analogía. Es más; el argumento suareciano llega a un valor de paridad, pues la *veritas sermonis* es una verdad *reductive logica,* en su sentido directo.

posibilidad de un cambio de *verdadero* en *falso*, porque su duración expresada por la cópula ni es indivisible ni totalmente determinada, sino que en algún modo es indiferente y confusa, y consiguientemente encierra cierta *amplitud lógica*, por razón de lo cual puede el objeto estar de determinada manera en un punto de esa sucesión, y de otra en otro. Por eso es posible, repetimos, que el conocimiento se cambie de *verdadero* en *falso*, por sólo el cambio del objeto, sin que el conocimiento tenga en sí ningún cambio intrínseco. El hecho es igual al que ocurre en la proposición indefinida, que puede ser verdadera, ya por razón de un particular, ya por razón de otro, sin que ella en sí misma admita ningún cambio intrínseco, sino permaneciendo inmutable en su naturaleza lógica. Y la razón de tal posibilidad está en la indeterminación del concepto común e indeterminado, que por ser tal incluye varios singulares, cada uno de los cuales basta para realizar la verdad de la proposición.

No es menos clara la proposición si se atiende al aspecto de *temporalidad lógica*. En realidad, la proposición lógica es con relación al tiempo indefinida e indeterminada; por lo tanto permanece la misma, aunque se refiera a diversos instantes del tiempo indefinido en que se realiza, y en esos diversos momentos sólo el cambio del objeto, sin cambio ninguno suyo, puede cambiar su signo lógico.

La verdad del conocimiento, por lo tanto, *connota la concomitancia del objeto* en el estado que se representa por el conocimiento.

¿Qué incluye, por lo tanto, ese "todo lógico" que llamamos verdad cognoscitiva? De las páginas precedentes se concluye que la verdad lógica en su ser total y completo consiste en una representación cognoscitiva, que al mismo tiempo lleve implícita la concomitancia del objeto, es decir, que *el objeto es tal cual se representa por el conocimiento*.

Esta definición total es una consecuencia de lo anteriormente dicho, de tal manera que a su luz habrá de entenderse. Desde luego los elementos de la definición son esenciales, pues por sí solos separadamente considerados no pueden constituir una estricta verdad cognoscitiva, ya que ni el objeto sin la representación, ni la representación sin la concomitancia objetiva, sirven para establecer la ecuación lógica.

Sin embargo, aunque la verdad no pueda ponerse en nada *absoluto* ni en nada *estrictamente relativo*, sino en la *concomitancia objetiva*, no se sigue de ninguna manera que la verdad constituya únicamente una denominación *extrínseca*. El acto cognoscitivo denominado *verdadero*, es precisamente tal por una *habitudo intrínseca* del mismo acto al objeto. Es difícil hallar una traducción exacta al término latino "*habitudo*", sin incurrir en el concepto de *relación* que, por lo anteriormente dicho, se prestaría

a ambigüedades y equivocaciones. La "*habitudo*" lógica es una especie de *ligamento lógico* que ata al acto con el objeto y cuya esencia está en la *identidad representativa con la realidad representada,* o en otros términos, el acto queda vinculado a un objeto ("*terminatur ad objectum*"), porque el objeto es realmente tal, cual lo representa el acto [19].

VII

Apoyándonos en la doctrina anteriormente expuesta, podemos determinar aún más ciertos detalles sobre la verdad que nos harán penetrar aún más profundamente en este difícil concepto.

La verdad, dice el Eximio contra Durando, no constituirá jamás un *todo absoluto* compuesto de un acto y una "*habitudo*" o relación trascental, inmutable e inseparable de tal acto. Lo único absoluto es el acto considerado en su entidad sin ningún género de relación intrínseca. Sólo por un abuso del lenguaje puede llamarse la verdad algo absoluto en este sentido, con la relación de concomitancia del objeto, o sea con una relación puramente nominal ("*secundum dici*"); sentido que desde luego está fuera de la mentalidad de los mismos partidarios de la verdad cognoscitiva como algo absoluto.

a) *La verdad formal y la verdad radical.*

Más importante es la distinción suareciana entre la verdad *formal* y verdad *radical.* Tratándose de la verdad del acto cognoscitivo, parece a primera vista difícil admitir que la verdad no sea una propiedad intrínseca del mismo acto. Suárez, con toda la Escolástica, prueba lo contrario; pero para que su pensamiento quede completo, es necesario exponer e insistir en la presente distinción.

La denominación de "verdadero" puede convenir al acto de conocimiento de dos maneras: una *formal* y otra *radical.*

---

[19] La soñada *relación* entre acto y objeto (tomada en su sentido propio) será siempre una cosa posterior a la verdad misma, y por lo tanto no puede ser su elemento constitutivo...: "et hoc satis est ut intelligamus, propriam relationem non esse necessariam ad relationem veritatis". Queda, por lo tanto, como *ratio constitutiva* la *habitudo* o *connotatio.* No podemos desligarnos del concepto de *relación* al pensar en la *connotatio.* No creo haya dificultad en admitir una *relatio* en un sentido amplio, no estrictamente técnico, cuyo contenido sería la *coexistencia lógica* de ambos extremos. En definitiva late aquí el problema de la *intentio mentis;* y quizá no sea equivocado acudir a una disolución filológica de la palabra para penetrar el término, oscuro desde luego, de *connotatio.* Y así diríamos que *intentio* viene de *intendere* o *tendere-in:* el entendimiento por la verdad *tiende a su objeto,* no precisamente por un juego de relaciones, sino por una actividad vital que le hace consciente de que el objeto es tal cual se posee cognoscitivamente. Queda con todo en pie la metáfora del *intendere.*

El acto "verdadero" *formal*, es el hasta aquí expuesto, y no consiste más que en la *actual conformidad con el objeto*. El acto "verdadero" *radical*, consiste en una perfección del acto, por la cual tiene el acto la actual conformidad con el objeto, como pasa, por ejemplo, en la ciencia con su razón radical la *evidencia*, o en la fe con su razón radical (no formal) *la certeza*, por la que el acto de fe es infalible, y consiguientemente no puede existir, si no se da conformidad con su objeto material.

La *verdad radical*, por lo tanto, será el último determinante circunstancial, para que se dé la *verdad formal*. Así, en el cúmulo de circunstancias que deben darse para que brote el conocimiento cierto, la última será la circunstancia de la *evidencia*, que una vez puesta, forzosamente determinará el conocimiento científico.

Por lo tanto, a la cuestión de si la verdad es alguna propiedad intrínseca al acto que se denomina verdadero, la respuesta es fácil: la *verdad radical* no sólo es intrínseca al acto, sino que no puede menos de serlo. Brota tal *verdad radical* de una perfección intrínseca del mismo acto, y además es algo en el acto intrínseco y absoluto. Pero advierte el Eximio, que no es éste el modo corriente y normal de hablar tratándose de la verdad, que siempre supone un sentido estrictamente *formal*. La perfección que provoca la verdad radical es más bien la razón lógica de la certeza, que en su realidad gnoseológica se diferencia no poco del valor lógico de la verdad formalmente considerada.

La perfección, por lo tanto, por la que un acto de conocimiento se denomina *verdadero*, no es algo distinto por su misma naturaleza del juicio, sino que es su misma específica diferencia proveniente de su objeto formal. Y no es que la denominación de *verdadero* no sea algo real, que lo es y sin ninguna ficción mental; sin embargo, una denominación totalmente intrínseca, que en parte proviene de la forma intrínseca y en parte connota la coexistencia objetiva, a la concomitancia de un objeto, que es tal cual lo representa el acto. La verdad lógica, por lo tanto, como forma del acto cognoscitivo, por esta concomitancia con un objeto intrínseco del acto, no es una forma intrínseca [20].

---

[20] "... denominationem veri dupliciter posse tribui actui cognitionis. Uno modo formaliter, alio modo radicaliter; formalem veri denominationem appello, eam quam hactenus explicui, quae consistit in actuali conformitate ad objectum; radicalem autem voco illam perfectionem actus, a qua habet hujusmodi conformitatem cum objecto, ut est in scientia evidentia, vel in fide certitudo..." (DM. VIII, 2, 14-17.) La distinción es de la máxima trascendencia gnoseológica. La verdad *radical* viene a ser la razón de la verdad *formal*, y es, además, una perfección *intrínseca* del acto cognoscitivo, porque no se trata ya de la *verdad*, sino de la *certeza*. Pero, además, al decir que la verdad radical es la *evidencia* en los juicios de ciencia, y la *certeza* (la autoridad evidente) en

b) *La verdad como perfección del entendimiento.*

Teniendo presente la anterior distinción, se comprenderá la respuesta de Suárez a la dificultad de Durando, que sostenía ser la verdad una perfección *real* del acto, por el hecho de ser una perfección del mismo, como dejamos expuesto más arriba.

La verdad *radical*, que procede de la razón formal del conocimiento, es una perfección simple del entendimiento, porque pertenece sencillamente a la razón de virtud intelectual, como algo que va indisolublemente unido a la facultad de conocer. Mas la verdad *formal* o *actual*, de la que propiamente hablamos aquí, en sí misma no es una perfección simple del entendimiento; es más, no añade perfección alguna a la naturaleza del acto cognoscitivo en cuanto tal.

Porque, en efecto, la verdad formal, si se considera por la parte que connota e incluye la concomitancia o conveniencia del objeto extrínseco, no añade nada real al acto, y consiguientemente tampoco puede aportarle perfección alguna. Y si se considera por la parte formalmente representativa, o sea por la parte de referencia real con el objeto, entonces la verdad encierra ciertamente alguna perfección, pero esa perfección unas veces es simple y otras lo es sólo en cierto sentido y con limitaciones. La razón de esta diferencia es por lo demás clara. Porque la verdad actual o formal, algunas veces va unida necesaria e infaliblemente con la esencial y real perfección de tal acto, y brota del mismo; en este caso la perfección es simple, y pertenece a la razón de perfección de la virtud cognoscitiva. Pero, a veces, la verdad actual no va necesariamente unida con el acto o, por lo menos, no se une por la fuerza de su razón formal o esencial; y entonces la perfección que se supone en el acto, no es simple, y siempre e intrínsecamente lleva envuelta alguna imperfección del conocimiento oscuro y confuso, como pasa en la fe humana, en la opinión, etc. Por consiguiente, la verdad no es por sí misma una perfección simple del acto verdadero, salvando siempre la perfección intrínseca de la verdad radical (DM. VIII, 2, 15).

c) *La verdad en Dios, como realidad y como perfección.*

Con relación al conocimiento divino, Suárez no admite diferencias con el conocimiento humano; "hay que afirmar lo mismo de la verdad divina que hemos dicho de la verdad del conocimiento humano..., indica perfec-

---

los de fe, se mantiene la tesis del *directismo crítico*, que echa por tierra todas las preocupaciones criticistas. La *evidencia* como razón de asentimiento, es la misma especifica diferencia, que brota directamente del mismo objeto formal (1. c.). Por consiguiente, sin el objeto no habrá nunca razón de conocimiento verdadero. La evidencia, dice la filosofía, *est qualitas intrinseca rei.*

ción en Dios considerada como verdad radical, pero considerada como verdad actual o con actual conformidad con el objeto, no añade ninguna nueva perfección ni ninguna nueva relación real...

Sin embargo, y para quitar toda sombra de ambigüedad, conviene notar que la perfección de la verdad se le atribuye a Dios de tres maneras: o por razón de su esencia divina, o por razón de su entendimiento, o por razón de su voluntad. Esta perfección suma en Dios se expresa diciendo que es la suprema verdad *in essendo, in intelligendo, in dicendo.* Por el momento nos interesa Dios como suprema verdad *in intelligendo,* ya que la primera ("*in essendo*") no es otra cosa que la verdad trascendental, de la que no podemos hablar ahora, y la última ("*in dicendo*") sólo puede llamarse "verdad" de una manera impropia y equívoca, y no expresa más que una virtud moral residente en la voluntad que inclina a reflejar siempre la mente, a hablar con verdad. Esta virtud, claro está, se da en Dios de una manera perfectísima, y constituye una verdadera perfección simple, pero de orden moral.

Mas atendiendo preferentemente ahora a la *verdad intelectual* en Dios, esa verdad puede significar dos cosas; o bien una fuerza intelectiva en tal grado perfecta, que no puede sufrir aberración posible de su objeto, y por lo tanto no puede caer nunca en error; o bien puede significar la actual conformidad entre el conocimiento divino y su objeto, al modo de la verdad formal humana. En el primer sentido, la *verdad intelectual* es una gran perfección simple que Dios posee por su misma esencia y en perfectísimo grado. En este sentido, Dios se dice *prima veritas in cognoscendo.* En el segundo sentido, que podemos llamar *formal,* la verdad supone ciertamente la fuerza del conocimiento divino infalible, pero ella por sí misma no añade ninguna nueva perfección; no añade más que la connotación objetiva, es decir, que el objeto es tal, cual lo representa el conocimiento. La paridad, pues, del conocimiento humano con el entendimiento divino de la verdad cognoscitiva, admite muchos distingos; pero en su naturaleza estrictamente lógica, la paridad existe, y por lo tanto si en la verdad humana no se da sino la connotación objetiva, tampoco se dará en la divina[21].

d) *La relación y la connotación objetiva.*

Ni es de menos importancia aquilatar el recto significado de la *connotación objetiva* que encierra la verdad lógica.

Por lo dicho se ve que la verdad cognoscitiva encierra necesariamente una connotación o consignificación ("*connotare*" y "*consignificare*"),

[21] Cfr. DM. VIII, 2, 17.

una concomitancia del objeto, sin que esta concomitancia del objeto constituya una verdadera relación estricta en su sentido metafísico. Es decir, el género de relación existente entre el acto verdadero y su objeto, de ninguna manera pertenece al predicamnto *ad aliquid;* es solamente una relación extrínseca, una simple connotación, o si se quiere, insistir en el término de relación sería una relación solamente *secundum dici.*

Mas, si como pretenden los defensores de la segunda teoría anteriormente expuesta, la verdad lógica se constituye por una *relación,* se podría concedtr que en algunos casos puedan darse tales circunstancias .que realmente resulte una relación estricta entre el conocimiento y su objeto; con todo será cierto que esa relación cae fuera de las exigencias de la verdad, para la cual basta la connotación ya explicada, o hablando más exactamente, para la verdad bastan los elementos anteriores a la formación de tal relación, o aquello que se concibe preceder a la tal relación. De lo contrario no podría darse la verdad sin que se diese la tal relación, y es evidente que pueden darse, y de hecho se dan extremos en la ecuación cognoscitiva, que no pueden dar fundamento alguno para una relación real [22].

Así pues, la verdad, según todo aquello que en sí misma incluye, nó es de la esencia del acto cognoscitivo. Pero tampoco es por eso un accidente extrínseco inherente en el mismo acto; incluye como verdad, sobre la entidad y perfección intrínseca del acto, la connotación a algo intrínseco, sin lo cual la verdad no puede darse, aunque el acto no tenga necesidad de ningún cambio intrínseco.

Esto, claro está, sólo en la verdad *actual* o *formal.* Porque en los actos que poseen una inseparable o indefectible verdad, aquella perfección por la que brota la necesaria conexión del acto con el objeto, y que anteriormente hemos llamado verdad radical, lejos de ser accidente del acto, es una propiedad esencial del mismo. En estos casos la verdad radical, la *verdad formal* viene a ser una propiedad inseparable.

---

[22] Más arriba dejamos indicada una explicación posible de la *connotatio.* La *consignificatio* no añade nada sustancial a lo dicho. Es simplemente la simultaneidad cognoscitiva de acto y objeto; la *proportio* y la *intentionalis repraesentatio* son términos que pretenden aclarar más el contenido. Recordemos que la conformidad lógica del acto y el objeto no es en sí misma una relación (DM. VIII, 2, 20). Por lo tanto se trata de una misteriosa coexistencia vital del objeto, transformado vitalmente por el conocimiento, y del acto cognoscitivo.

El problema de la verdad quedaría perfectamente iluminado en su misma esencia por el problema no menos misterioso del error. Verdad y error son los focos polarizadores del mundo gnoseológico. Está próximo a salir un extenso estudio nuestro sobre este importante problema, necesario completamente de este conciso esquema del problema de la verdad.

La conformidad del acto y su objeto es, por lo tanto, de un orden estrictamente intencional, y prácticamente se provoca gnoseológicamente por la concomitancia, *intencional* también, de acto y objeto.

Esta conformidad puede tomarse como una *relación,* como pretendía Durando, mas en un sentido lato e impropio. Debe tomarse más bien por la misma concomitancia de los extremos de la ecuación lógica, entre los cuales podemos imaginar tal relación. Pero esa concomitancia precede naturalmente a dicha relación, y como ya dijimos, la concomitancia sola basta para constituir la verdad cognoscitiva. Por lo tanto, y hablando con toda exactitud, no puede nunca la conformidad lógica provocar una verdadera relación real, porque la conformidad constitutiva de la verdad no consiste en una semejanza verdadera y propiamente dicha, sino solamente cierta proporción y representación intencional, por la que se percibe el objeto, como es él.

VIII

No hemos querido salirnos en la larga, aunque reducida exposición, de la nomenclatura técnica de la Escolástica, maestra en la densidad conceptual de su lenguaje filosófico, para exponer la profundidad de la doctrina de la "Philosophia Perennis" sobre la verdad. Por esa razón hemos huído de entreverar alusiones a otras filosofías obscuras, no sólo en la nomenclatura, sino en el mismo concepto, en el que la Escolástica llega a claridades meridianas.

No es de extrañar que en los últimos perfiles metafísicos de la teoría hubiese algunas incorrecciones conceptuales (por ejemplo, la tesis de Durando), que desarrolladas en un clima de fiebre criticista, llevaría al peligro, concretamente, sujetivista, Pero esas desviaciones no tenían el peligro formal de tal sujetivismo, por la naturaleza *real* y *metafísica,* del estudio que abordaban. Ahí tenemos el ejemplo de Guillermo de Ockam, realista inflexible hasta el irracionalismo que, sin embargo, navegaba en franquía por un nominalismo, que resultó ser el germen del empirismo moderno.

A la vista de lo expuesto hasta aquí, diremos que el solo intento (cuanto más la misma realidad) de abordar el problema de la verdad, desde el punto de vista *metafísico,* garantiza la objetividad científica del conocimiento humano, y específicamente el *conocimiento metafísico,* base de todo conocimiento científico. Kant, talento poderoso, pero eminentemente *lógico,* debido a las bases epistemológicas de su formación inte-

lectual, no podía llegar, y no llegó, a la realidad metafísica. Para él, la verdad era un juego dialéctico, que flotaba sobre el ser, sin llegar a atenazarlo. Siempre nos ha parecido que su Dialéctica trascendental es un modelo de su incapacidad metafísica, y de su prodigiosa habilidad lógico-dialéctica.

No acaeció así en los pensadores señeros de la "Philosophia Perennis". Desde Aristóteles, que filosofaba aplicado enérgicamente al *ser*, contra el *esencialismo* poético de Platón, hasta el Angélico y el Eximio; el estudio de la esencia de la verdad se orientó en un sentido rígidamente objetivista: crear un conocimiento y una verdad *macizos de ser*.

En diversas ocasiones hemos hablado del *directismo crítico*, como expresión gnoseológica de una solución definitiva del problema del conocimiento, o lo que es lo mismo, del problema de la verdad. La sumariamente expuesta teoría es una prueba concluyente de dicho *directismo crítico*, tónica acusadísima del pensamiento gnoseológico de Suárez.

No es éste el momento para insistir en ese *directismo crítico*. Pero observemos que en la teoría expuesta la preocupación íntima es limpiar el camino que va del objeto al conocimiento de obstáculos gnoseológicos. La afirmación parece simple y sencilla; casi inútil. Y sin embargo hay un especial e inconsciente empeño, al menos desde Descartes, de imposibilitar ese camino.

La vieja tesis durandiana de que el sujeto de la ecuación cognoscitiva era el concepto objetivo y no el formal, fué la primera expresión de la tesis cartesiana de que lo único que conocemos son las modificaciones sujetivas, y de ninguna manera lo extrasujetivo. De la misma manera que la tesis que hace consistir la esencia de la verdad en una realidad absoluta o relativa, adherida al entendimiento, no está muy lejos, a nuestro entender, de un *apriorismo* de acusado corte kantiano, sin que formalmente lo sostenga.

La *connotación* del acto cognoscitivo respecto del objeto es, por el contrario, la expresión más feliz de este *directismo crítico;* connotación que no podría darse sin el otro extremo de la acusación lógica, y sin que ese extremo apareciese claro y transparente a la potencia.

Enfocado así el problema de la verdad se explican perfectamente dos cosas: la reciedumbre metafísica de la teoría, ajena a fiebres criticistas, y a la vez los titubeos criticistas y la *obsesión epistemológica*, que alguien acertadamente ha dicho.

La *obsesión epistemológica* es producto de un malabarismo estrictamente formal-dialéctico, provocado esencialmente por el encierre, involuntario desde luego, del sujeto dentro de sí mismo. Es claro que el sujeto

no puede en esa hipótesis más que mirarse a sí mismo, dar vueltas a un tornillo sinfin, sin un tope-término, sin encontrar el objeto. Y... la razón del conocimiento objetivo se difuminará: y entonces o se negará el objeto, o se creará un seudoobjeto intrasujetivo, o se negará el objeto, o se negará una metafísica de la verdad, o, en fin, se reducirá la verdad a una palabra, a una utilidad inmediata, a algo que será todo antes que la verdad.

Dejamos iniciado un tema de extraordinario interés crítico; insistiremos en él en otros estudios. Estamos quizá ya de vuelta de la *obsesión epistemiológica*, y vamos entrando por el *directismo crítico* de la "Philosophia Perennis", amplia base para las grandes conquistas del pensamiento.

JOSE M. ALEJANDRO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

EL AMOR Y LA ACTIVIDAD FILOSOFICA

Cuando en nuestro estudio sobre el despertar psicológico de la filosofía, expusimos nuestra teoría sobre las causas determinantes de la actividad filosófica, pudimos ya prever que entre los lectores habría quienes, al recorrer la lista de los resortes generales de la filosofía, echaran de menos en la serie el amor. Y también podía presumirse que los que notaran esta falta buscaran la explicación de ella en incomprensión inconsciente o en escamoteo estudiado del tema, cosas ambas, al parecer, bien explicables dada la condición del autor.

Pero no hay nada de eso. Según la tesis que allí explanábamos el amor no puede congruentemente figurar entre los estados psicológicos engendradores de la filosofía. A muchos les sorprenderá esta afirmación, dada la fecundidad esencial y universal del amor. Pero esperamos que deje de sorprenderles si nos acompañan en el razonamiento que a continuación desarrollamos.

En las relaciones de la filosofía con el amor, asunto de que no pocas veces se ha hablado, la mayor parte de ellas muy superficialmente, hay que distinguir entre el amor como sujeto de la filosofía y el amor como objeto de ella. El primero es, o sería, el amor filosófico, el segundo es el amor como realidad sobre la que se filosofa.

Pues bien, ahí va sobre este asunto nuestra primera proposición: el amor no es filósofo ni mueve a filosofar.

Esta proposición está en adecuada coherencia con todo lo que allí decíamos acerca del origen de la actividad filosófica auténtica y de las cinco vías dolorosas sobre las que empieza a caminar el filosofar. Lo que hace despertar a la filosofía es la experiencia de la limitación del bien. Y el amor formalmente tal, el amor en cuanto amor, es la plenitud actuante del bien. La experiencia de la limitación del bien es como el tropiezo del caracol con un cuerpo extraño, que le obliga a replegarse y enroscarse. El amor es como el sol, en cuya caricia luminosa y caliente el caracol distiende todo su cuerpo y alarga las antenas de sus cuernos, para que la luz le bañe y el calor le penetre. El filosofar es una sístole; el amor es una diástole. El filósofo se recoge; el enamorado se dilata. Es verdad

que la entidad bipolar constituida por los dos amantes, tanto en el amor divino como en el amor humano, tiende en sí misma a una inmanencia total, abstraída de todo lo que no es ella misma. La máxima soledad del alma mística ("callé todo y dejeme", "olvido de lo creado") y la afición a la fuga, al secreto y ocultamiento de los amadores humanos muestra lo connatural que es al amor ese evadirse de todo para dedicarse a sí mismo. Pero esa inhibición es común a los dos y es para un pleno gozar y darse. No es el retraimiento preocupado del pensador que busca, dolorido e insatisfecho, la respuesta a un porqué. El amor está tan satisfecho consigo mismo que no quiere más; la filosofía busca una satisfacción que no posee.

Por eso, el estado biológico del amante está en el extremo opuesto al del filósofo. El que ama se derrama. El amante se vierte a sí mismo en el amado, a la vez que recibe, cuanto es posible, el ser de éste, en un anhelo recíproco de autoplenamiento del propio ser y a la vez de dominio total sobre el del otro, para constituir, de los dos, un tercer ser. Ésta es la fecundidad del amor.

Según la dogmática cristiana sólo Dios en sí mismo puede realizar completamente este anhelo de unidad. En cada una de las procesiones divinas íntimas se agota el principio comunicante de la propia esencia. En la primera el principio generador; en la segunda el inspirador. Y respecto de los demás seres, Dios, en sus comunicaciones y asunciones amorosas, es el que logra en el máximo grado posible esta interfusión. Los misterios de la encarnación, o para hablar con más exactitud, humanización de Dios (Menschwerdung, que dicen los alemanes), el de la Eucaristía, el de inhabitación y el de la gloria realizan del modo más adecuado y permanente esa intimización por la que el amor suspira.

En el amor humano las comunicaciones más íntimas e inefables son transeúntes e incompletas, como sucede en el acto conyugal. La permanencia se da en un tercer ser, el hijo, que, ciertamente, es una participación e integración más o menos equivalente de los dos amantes, pero que es un ser realmente distinto de ellos.

Sólo en el amor divino Dios queda hecho hombre y el hombre queda hecho Dios.

Según esto, es fácil comprender que el amor no filosofa. Los amantes, ocupados en su éxtasis, o, si se prefiere, ocupados y poseídos por él, están muy lejos de la otra ocupación, de la filosófica. Las mismas emisiones accidentales del amor, los chispazos que se desprenden de ese incendio no tienen nada de filosofía. Así las poesías nacidas del amor satisfecho no son jamás poesías de tesis. Son centellas. Hay, ciertamente, otras

poesías amorosas filosóficas; pero son ya las del amor insatisfecho o desengañado. Entonces el amor pasa a filosofar; pero es porque ha tropezado con la limitación de sí mismo. Y entonces el amor se convierte a la vez en sujeto y objeto de la filosofía; porque se pone a filosofar sobre sí mismo, o, mejor, es el hombre, imperfecto ya en la dicha del amor, el que se pone a filosofar sobre las imperfecciones del amor.

Pero si el amor como sujeto carece de fecundidad para la filosofía, porque tiene él una fecundidad propia que excluye toda otra, que le agota por hacer simiente de todo él, en cambio como objeto de la filosofía, es un campo dilatado y abierto a todos. Y sobre el que la inmensa mayoría de los mortales se ha creído llamado a cultivar sus plantas. Cada cual lo que puede según su capacidad. Unos pensamientos y rosas y otros alcachofas y espárragos. Pero, en lo que ahí se recoge, hay mucho forraje y mucha neguilla, mucha vulgaridad y superficialidad. Precisamente por el hecho mismo de ser un tema tan a flor de la común experiencia, y tan universal y profundamente sentido, está al alcance de todos y todos lo pueden manosear. ¡Cuántos tratados grandes, o ensayos breves, o registros psicológicos sobre el amor! Desde el Simposio de Platón hasta los cuadernos de *tests* de los psicoanalistas el tema del amor ha sido apisonado por ejércitos de filósofos, psicólogos o ensayistas.

Yo echo de menos en los estudios de filosofía sobre el amor una teoría absoluta del amor puro. Esta teoría debería enseñar qué cosa es el amor en toda su pureza. Prevengo que no empleo los vocablos puro y pureza en el sentido moral, sino en sentido entitativo o metafísico. Me refiero al amor en su entidad desprendida y totalmente purgada de toda otra cosa—tendencia, vibración, deleite—que no pertenezca constitutivamente al amor. Si esta teoría fuera acertada, habría de ser enteramente aplicable, si no de un modo unívoco sí al menos de un modo análogo, a todo amor entitativamente puro, desde el amor místico unitivo del alma con Dios, hasta el amor en el que hay "duo in carne una", cuando esta unificación es el remate de un amor también entitativamente puro.

Para esta teoría del amor puro no basta, ni mucho menos, la experiencia copiosa de las vivencias del amor. Hace unas semanas se produjo en España una controversia agórica (acaso ni llegó a controversia) entre Aranguren y el P. Granero sobre si el confesonario es o no un privilegiado observatorio de la vida. Lo negaba el primero alegando que al hombre se le conoce mejor viviendo con él que oyéndole, y que la verdadera experiencia de la vida se adquiere viviéndola. A esto se le podía contestar retorciendo el mismo argumento que él emplea, pues ciertamente ni él, ni Marañón, cuya autoridad aduce, tienen la más mínima experiencia de

lo que es oír confesiones. Hablan, pues, de algo de lo que no tienen experiencia. El P. Granero, para defender que el confesonario es un observatorio de la vida privilegiado, como el del abogado o el del médico, y más que el de éstos, ha querido usar razones más filosóficas. Bien municionado del método y de las razones de un buen escolástico, y experimentado además en el conocimiento de la vida íntima de las conciencias, ha colocado en primer lugar, con maestría, la distinción acerca de lo que es "convivir con los hombres". Es una manera superficial de concebir lo que es la convivencia creer que ésta consiste en la coexistencia de la familia, la amistad, o la profesión con todas las comunicaciones y confidencias, más o menos sinceras, que estos modos de vida social llevan consigo. La inmensa mayoría de las veces a la proximidad de los cuerpos, a la convivencia exterior, corresponde, aun entre los seres que más estrechamente unidos se hallan por vínculos de sincero afecto y mutua comprensión, una distancia inconmensurable entre los puntos íntimos y centrales de la conciencia, y entre las fuentes selladas de la propia conducta. Cada uno tiene su alma en su "almario". Y este almario, si se abre a alguien es al confesor. A nadie más. Lo cual da fuerza al otro argumento utilizado por el P. Granero: es también simplista la apreciación de que la propia vida íntima proporciona esa experiencia del "vivir la vida" con que se supone estar capacitado para conocer lo que pasa en lo interior de los demás.

Esto sobre la disputa. No vamos a terciar en ella. Pero sí nos permitiremos exponer una opinión nuestra que tiene alguna relación con ella. Aunque es un hecho muy real, no es necesario suponer que un crecido número de directores de almas ha podido tener, en los años precedentes al tiempo en que ellos abrazaron su estado de vida, una larga experiencia personal de toda la fenomenística (perdone el lector lo horrible del vocablo; pero es mucho más horrible el uso que a veces se hace del otro término "fenomenología") del amor en todos sus períodos y vicisitudes. Tampoco es menester que nos apoyemos en otro hecho asimismo real que consiste en que por ser la afectividad, hasta en sus tendencias últimas y más concretas, un impulso tan específicamente humano, aun aquellos que han represado estrechamente o canalizado sus avenidas y cercenado una gran parte de sus brotes naturales, han podido adquirir en sus luchas íntimas un conocimiento tan penetrante y tan comprensivo y tan matizado de esta realidad como no lo tendrá jamás la mayoría de los que se han dejado desbordar y anegar por ella. Lo contrario es tan simple como creer que sabe más cómo va la guerra el soldado que lucha cuerpo a cuerpo, que el general que manda los ejércitos.

Prescindimos, como hemos dicho, de estas dos fuentes experienciales del conocimiento para fijarnos en el que obtiene el verdadero terapeuta del espíritu por la doble información que proporciona por una parte la teoría—la luz de la teoría tan suave y a la vez tan perspicaz, por más que otra cosa diga la filosofía de moda—y por otra parte el auscultar, oído al pecho, el palpar con tacto sapiente y limpio, el diseccionar sin hacer sangre ni herir, los senos y las vísceras del mundo interior hasta alumbrar los manantiales más recónditos de la vida pasional. El conocimiento resultante es magnífico, sobre todo para un espíritu prócer que sepa hacérselo consciente de un modo refinado. Para ese espíritu la multitud de los "casos" ofrece en su conjunto el espectáculo, tan frecuente y perfundido en el universo, de la combinación fascinadora entre la unidad perfecta y la variedad máxima. Así el espectáculo del mundo del amor en la multitud de las almas. Es un placer semejante o superior al que puede recibir un gran entomólogo ante la serie completa y graduada de todas las especies de mariposas, desde el pavón hasta la ziguena, al percibir la unidad y simplicidad de plan de los órganos y funciones vitales realizado con modalidades y matices tan variados. El conjunto tiene algo de pieza compacta, aunque no uniforme y monótona.

En esta conjunción de luces de la doctrina y la observación titila y parpadea como estrella una teoría del amor puro, entitativamente puro. Muchas veces ante el teclado de la máquina hemos sentido en los dedos el hormigueo y en el ánimo las ganas de intentar desarrollarla. Nos hemos detenido porque el tema atraería a todos, y sin embargo no sería para todos. Su lectura habría de estar reservada, si posible fuera, a filósofos como el Sócrates que Platón nos presenta en sus diálogos, o a santos como el Doctor Angélico. Por otra parte, a los amantes, en lo divino y en lo humano, no les es necesario conocer una teoría del puro amor. En cambio, muchos probablemente sacarían de esa teoría consecuencias prácticamente disparatadas.

Pero tornando al tema principal, ésta no sería obra que hiciera el amor, sino obra acerca del amor. Sería filosofía sobre el amor, a base de las limitaciones del amor que experimentan los hombres.

La tarea principal sería extraer el amor entitativamente puro de todas las adherencias y de todas las concomitantes ajenas a él, que en la vida amorosa social—llamémosla de este modo—la rodean, la atenazan y tanto se le mezclan.

Otra tarea sería señalar hasta qué punto el amor se basta a sí mismo. Con esto se abriría el capítulo de la tragedia del amor experimentada por el hombre mortal en el amor a los seres mortales. Aquí nos desentende-

mos ya del amor divino. Sería el capítulo del sentimiento trágico del amor. Unamuno, en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, ha presentado con indiscutible emotividad y verismo ese hecho tan real, aunque frecuentemente tan disimulado, de que la perspectiva de la muerte traspasa de tristeza y de sentimiento trágico nuestra vida. Pero Unamuno no es exacto al referir exclusivamente ese sentimiento trágico a la muerte personal y última. En contra de lo que Unamuno cree, la frase "se vive" no siempre expresa sinceramente la posesión de una felicidad sustancial. Antes de que el hombre, cada hombre, muera él mismo, se le mueren muchas cosas. Y estas muertes hacen menos patético el sentimiento de la muerte propia. Aparte del caso siempre patológico de los suicidas, no ha habido hombre alguno que alguna vez no haya pensado con fruición de fatigado y soñoliento en el propio aniquilamiento, como en un reposo absoluto. Es que hay también otras limitaciones que tiñen de sentimiento trágico, unas veces por ansiedad y otras por tedio, el humano existir. Esas limitaciones hacen miserable las mismas cosas a que afectan. Son tan roedoras esas limitaciones, tan sutilmente penetrantes que enervan y pulverizan las realidades más apetecibles en el orden natural de la vida; la fortuna, la amistad, la gloria, la sabiduría, el poder, el amor.

El estudio de las miserias del amor humano tendría que ser, como hemos dicho, el complemento necesario de la teoría del amor puro. Y esto nos hace valuar el conocimiento que sobre esta realidad tan trascendente en la vida tienen los varones espirituales directores de almas, si son profundos.

El catálogo de las limitaciones del amor es numeroso y variado. Pero de todas ellas se deduce una conclusión asimismo trágica: el amor humano no se basta a sí mismo. Este es el tronco común de todas las limitaciones. El cual, a su vez, tiene una raíz metafísica: el amor humano es una entidad contingente y todos sus elementos también lo son. Indiquemos epigráficamente algunas de esas limitaciones connaturales al amor humano, que proceden de su naturaleza contingente y que le caracterizan en contraposición al amor divino. La reseña puede servir al lector de guía para el desarrollo de una filosofía más del amor, si se siente animado a elaborarla.

a) El amor no basta para hacer felices a los que se aman. Necesita soportes, ayudas, condiciones.

b) La relación de amor entitativamente puro va engastada en una armadura de relaciones que son, en grado mayor o menor, extrínsecas al mismo amor, que le oprimen, violentan y a veces estrangulan.

c) El amor no puede vivir sin su propio honor. No se trata del honor de la persona que ama, sino del honor peculiar del mismo amor. Aun entre los hombres más depravados el amor exige su honor, y si éste le falta, el amor muere repentina o lentamente, según los casos. En esta propiedad radican muchas de las diferencias entre el amor humano y el amor divino.

d) El amor puede causar la desgracia del ser amado. Es una de las más grandes miserias del amor.

e) El amor no puede hacer perpetua la amabilidad del ser amado. Por consiguiente, el amor no tiene jamás asegurada su propia vida.

f) El descenso del amor, y el ser sustituído por el desamor, es para el amor una humillación y una tragedia análoga a la muerte. Y esto es una de las fuentes del sentimiento trágico de la vida.

g) Puede ser que un amor humano perfectamente correspondido, se ajuste del todo a las normas de la moral más pura, al sentido y uso tradicional en el ejercicio del amor, a las convenciones sociales y, sin embargo, se haga inviable por un tropiezo u obstáculo entitativamente pequeño o puramente formal, surgido en la intimidad de los que se aman. Esta es una consecuencia de la dificultad que tiene el amor humano para darse, percibirse y ser conocido en toda su pureza óntica.

La invisibilidad de su realidad esencial crea los conflictos y dolores, delgados y penetrantes como punta de estilete, que traspasan el alma. Hablando de ellos dice Gar-Mar en un inspirado sostenido de su *Sinfonía psíquica*: "El momento crítico de las amistades próximas a quebrarse comienza cuando "ya" no se puede mostrar confianza ni se puede "aun" mostrar desconfianza; ese momento es terrible cuando las dos almas son muy inteligentes y delicadas". El conocimiento de muchos paisajes de almas podrá ofrecer un copioso muestrario de estos fenómenos imponderables.

h) El amor humano está mezclado, podemos decir que emulsionado, de amor propio. Esto es lo que hace tan frágil y delicada su existencia. La emulsión de amor se descompone con gran facilidad y, comúnmente, es casi imposible restituir el compuesto a su debido grado de temple y fusión. Entonces las relaciones amorosas se tiñen de un color violáceo y empiezan a poblarse de granulaciones y puntillos de honra que pueden atacar fuertemente la salud del amor.

i) Por ser el amor humano una entidad contingente adolece en su misma raíz de otra tara que le hace harto miserable. Es la indiferencia respecto de las amabilidades a que puede él mismo ofrendarse. El amor humano es como una sed temporalmente saciable y cuyo problema esen-

cial es encontrar un objeto que por el momento la satisfaga. De aquí que en el amor humano haya oculta una indiferencia para las amabilidades contingentes. Lo que interesa es encontrar una amabilidad apta para ejercitarse en amarla. En teniendo esa idoneidad lo mismo da una amabilidad que otra. Esta condición del amor humano la desconoce o no la advierte la mayoría de los amantes. Pero la han registrado dos clases de hombres: la de los filósofos y la de los livianos. La copla zarzuelera procaz aconsejaba:

Amar al vuelo,
ser inconstante...

y la experiencia popular, en frío y calma, dice: "en amor un clavo saca a otro clavo". Pero ambas frases no son más que una expresión frívola o sentenciosa de una tesis filosófica, que afirma que: "*coram rebus contingentibus voluntas se habet de se indifferenter*", es decir que, ante las amabilidades limitadas, a la voluntad lo mismo le da unas que otras, o que ninguna. Y si ahondamos más en esto nos encontramos con una condición más triste aún del amor humano, y es que en todo ejercicio de amor hay una subsidiaria reserva de menosprecio (menos-aprecio) del ser contingente amado. Se conocen sus limitaciones; se conoce su inamabilidad. Si, con el transcurso y los azares de la vida, la percepción de la inamabilidad se dilata invadiendo la visión del ser amado, y la percepción de su amabilidad se reduce, la desestima puede originar crisis tremendas.

Bien percatada de esto la doctrina cristiana, y previniendo los efectos catastróficos que para la especie humana se seguirían de dejar la conducta del hombre abandonada a los vaivenes y fluctuaciones de su corazón, confirmó con fuertes vínculos morales y canónicos la unidad y perennidad del matrimonio. Pero, por otra parte, presintiendo que el "uno con una y para siempre" habría de ser recia cosa para innumerables parejas, exhortó siempre con una ascética benévola, a que no fuera la amabilidad puramente sensible lo más decisivo en la elección del cónyuge. Gar-Mar se hace portavoz de estos consejos y, poniendo, con un esfuerzo noble y complicado, la razón del amor humano en la atracción que por su belleza sienten dos almas a través del cuerpo, deduce que aun cuando el "órgano maravilloso" del cuerpo se avieje y haga inepto para expresar la belleza del alma, la belleza de ésta sigue siendo belleza y, por consiguiente, "el que la vió una vez, debe creer que sigue allí, escondida en el sagrario de barro". Y concluye: "la fidelidad exige esa fe, y esa fe exige fidelidad". Quizá fuera más sencillo y más sincero aconsejar a los que deciden unir sus vidas para siempre que procuren asentar el amor

nacido por la atracción efímera del "órgano maravilloso del cuerpo" en un firme subsuelo de amor de Dios, para que, cuando el otoño de la vida y los vientos de las contrariedades y discrepancias marchiten y arrasen las flores vernales del amor sensible, el ideal esencial del matrimonio y su misión ultraterrena quede inconmovible sobre la roca de lo divino y de lo eterno.

Porque lo de que el amor humano consiste en la "atracción de la hermosura de dos almas" surgida en "una breve epifanía de éstos a través del órgano maravilloso de los cuerpos" se queda, a mi entender, bastante lejos de lo que es el amor humano en su entidad pura.

* * *

Tales son las impotencias de que adolece el amor humano. El hombre es compuesto y defectible. Por eso el amor humano adolece de esas complejidades y complicaciones, de esa inseguridad y defectibilidad.

En cambio, el amor divino, por ser en Dios un acto simplicísimo identificado realmente con la esencia divina, y en el hombre una participación creada de ese amor, es inmarcesible y pleno. El amor divino se basta a sí mismo. Puede prescindir de todo lo demás sin padecer menoscabo en su plenitud, y sin hallar impedimento ni sufrir indigencia para su vida y su ejercicio. Más aún: el amor divino posee en sí mismo de un modo eminente todos los demás bienes y todas las cosas.

Además, la relación de este amor no está montada en otras relaciones, aunque puede convivir con ellas. Este amor es tan independiente y tan sencillo que todo lo simplifica. San Agustín, tan experto en toda clase de amores, vió con gran claridad esto y se arrojó a decir: "ama y haz lo que quieras". El amor divino no considera el honor como un componente. La relación amorosa y divina es directa, perfectamente visible y, por tanto, absolutamente sincera. Los extremos amantes de esta relación intuyen su relación y se transparentan recíprocamente en cuanto amantes. Las expresiones son innecesarias, porque aquí el amor es expresión de sí mismo.

Este amor es suficientemente poderoso para hacer él solo la felicidad del amado. Tratándose de la felicidad de Dios, esta afirmación es casi axiomática, pues el amor inmenso de Dios se identifica realmente con el mismo Dios. Tratándose del amor transeúnte, también es claro que Dios puede hacer enteramente dichoso al ser a quien ame, y puede hacerle tal sin más que amarle y encender en él la llama del amor. Le basta el amor para hacerle dichoso. El poder infinito, ultrataumatúrgico del amor divi-

no es tal que puede asegurar para siempre la amabilidad del ser amado y conservar fresco su encanto por toda una eternidad. De ahí que el amor divino no esté amenazado de decadencia por influjo de poderes extraños insuperables o por tedio. Puede haber, en uno de los extremos, la creatura, decadencia en el amor divino; pero esta decadencia no es humillación del primitivo amor, sino desgracia del amante que decae. Este nunca se hallará en situación psicológica de arrepentirse o avergonzarse de haber amado. Tal es la recia y fuerte entidad del amor divino. Su vigor le permite abstraerse totalmente puro de toda amalgama y quebrar toda sujeción.

El amor humano anhela ser feliz y hacer felices a los seres que ama; pero rara vez lo consigue plenamente y nunca, nunca para siempre, para siempre. Esto es una dote de exclusiva propiedad del amor divino.

* * *

Las ideas expuestas ofrecen una insinuación sobre una teoría del amor puro, y un conjunto de elementos sobre las limitaciones del amor humano. La experiencia de estas limitaciones pueden ser el punto de partida de una actividad filosófica sobre el amor.

Pero el amor, en cuanto tal, no filosofa, porque el amor en su plenitud es el bien. Por eso el amor que menos filosofía hace es el amor divino. Y Dios, que es el amor substancial—"Deus est caritas"—, es el ser que menos filosofa. La filosofía es esfuerzo, búsqueda, consolación. Dios no necesita nada de esto.

SALVADOR CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ETICA DE LOS VALORES CONTRA ETICA DE LA SITUACION

La última obra de Dietrich von Hildebrand, aparecida recientemente en Estados Unidos: *Christian ethics* (New York, McKay, 1953) supone una nueva reacción axiológica contra un nuevo positivismo ético, muy distinto del formalismo neokantiano que dió origen a la Etica Material del Valor scheleriana.

El supuesto histórico es bien diverso para Hildebrand. Ante Scheler se abría el problema de salvar la disolución de los contenidos morales en puras formalidades abstractas. Para Hildebrand la aporía es revalorizar la relevancia del valor absoluto frente al aniquilamiento fáctico de la *Situationsethik*.

Scheler y Hartmann en el primer cuarto de siglo conciben un mundo de valores que ofrece un amplio flanco al Relativismo moral por su absoluta desvinculación teológica [1]. Von Hildebrand, en 1953, nos ofrece una nueva y muy distinta Etica del valor absoluto, que precisamente recibe su validez de su radicación ontológica en el vértice de todos los valores: la Bondad infinita de Dios.

Dietrich v. Hildebrand (1889) fraguó como discípulo de Husserl en la fecunda corriente fenomenológica que incluso antes de la primera guerra superaba las aporías neokantianas. Convertido a la fe católica en 1914, fué hasta 1933 profesor en Munich. Por razones políticas hubo de dejar Alemania. Lektor, en Viena, hasta 1938, explicó en el Instituto Católico de Toulouse, hasta 1940, en que inauguró su cátedra en Fordham (Nueva York).

Principal representante de la Fenomenología católica, une en sus obras de tema ético íntimamente los análisis matizados y penetrantes de la Fenomenología con las vivencias más cálidas del Catolicismo. Así por ejemplo, "Nuestra Transformación en Cristo", editado recientemente por Patmos [2].

---

[1] Cfr. nuestro estudio "Deficiencia en concepto y en fundamento de una Etica de los Valores". (Anuario del Centro de EE. Universitarios I (1943).

[2] Otras obras suyas: *Die Idee der sittlichen Handlung* (Jahrb. f. Phän. 1918. 1930); *Sittlichkeit und ethisches Werterkenntnis* (Ibid. V, 1922); *Metaphysik und Gemeinschaft* (1930); *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (1931); *Sittliche Grundhandlungen* (1933); *Liturgie und Persönlichkeit* (1933); *Katholiches Berufethos, Vom Wesen des echten Autorität, Vom Wesen des philosophischen Frangens und Erkennens.*

En realidad, la Etica del Valor se opone tanto en el caso Scheler como en el caso Hildebrand a un mismo error radical: el subjetivismo ético. En Kant este subjetivismo radica en un Yo trascendental, en Kierkegaard y el Existencialismo en un yo empírico, el yo de cada momento que ha de afrontar las más graves situaciones sin otra norma que la conciencia individual y fáctica. A esta actitud extremadamente individualista—por antítesis del absolutismo idealista de Hegel—se suma luego la desconfianza hacia todo lo esencial absoluto, eterno del Existencialismo sartriano y en consecuencia la recusación de todo sacrificio del bien concreto del momento en aras de una norma fundada en lo esencial absoluto del hombre: había nacido la "Etica de la Situación", que llevada al Derecho Público se convierte en el craso positivismo jurídico de Carlos Cóssio.

Hildebrand, superado el último residuo idealista de la Fenomenología husserliana, se opone a la Etica de la Situación basándose en el puro "datum" fenomenológico, en el que se nos revela la esencia de la cosa bajo ciertas condiciones, que en todo caso delata una esfera objetiva de valores. Nos hallamos ante un hecho que no dejará de tener consecuencias en el desarrollo de la Historia de la Filosofía contemporánea: la oposición pujante a la Etica de la Situación y a todo relativismo posible de una teoría surgida al calor de las mismas circunstancias históricas, pero de signo contrario. Todo cuanto podíamos desear.

La importancia de la obra y de las actitudes adoptadas por su autor requieren una exposición detenida de su contenido:

Lo Dado.—Es imposible, son palabras de Hildebrand, que una entidad sea mera apariencia si se nos da con un carácter intrínseco de necesidad y plena inteligibilidad: amor, justicia, tiempo, espacio, número... Esta necesidad no es la metafísica, propia del Ser increado, sino la exigencia de realidad para explicar la conexión del complejo de los fenómenos.

En esta actitud de plena abertura a lo "dado" cree Hildebrand imposible excluir el dato—relevante en filosofía—de la superioridad moral de lo Santo (ya recogido por el mismo Bergson).

Lo *dado* es que hay objetos de conocimiento que suscitan una respuesta afectiva o motivan la voluntad o en general afectan al alma positiva o negativamente. Este carácter es su "valiosidad".

Categorías de Valor.—Existe cierta gradación en la valiosidad de los actos. Hay actos valiosos en sí mismos—que corresponden al *honestum* tradicional, según interpreta el mismo autor—, actos sólo subjetivamente valiosos, que obedecen a una satisfacción meramente subjetiva—*delectabile*—, y finalmente una tercera categoría, el *bonum mihi*, el bien *objetivo* para la persona, que no llega al valor trascendente y absoluto que exige la *autoentrega* de la persona. Esta tercera categoría es la que ha prevalecido en las éticas eudemonológicas de Platón y Aristóteles. El *bonum utile* es de un carácter tan ambiguo y analógico que no merece tenerse en cuenta en una categorización del valor-en-sí.

Valoración objetivamente válida.—La valiosidad es tan primaria y objetiva como la verdad y la existencia. Trasciende la realidad inmanente de un ser en una referencia a algo que posee su necesidad interna de existir y que constituye el último estrato metafísico de lo existente. Incluso en el concepto de *raison d'être* se halla implícita la noción de valiosidad.

La valiosidad-en-sí es objetiva en el sentido más pleno de la palabra y no puede entenderse como un aspecto meramente relacional a nuestra voluntad o deseo. El valor es el *principium*, y ser un bien para la persona, el *principiatum*.

Se hace una extensa crítica del Relativismo en la que se muestra como insostenible tanto la concepción de los valores como proyección de *sentimientos*, cuanto la que supone implícito en todo valor un *mandato*. Pues éste sólo sería aplicable a los valores morales y aun en éstos es un "*principiatum*" del valor intrínseco, que es el *principium*.

Jerarquía de Valores.—No sólo existe una escala de valores, sino, dentro de la misma, una jerarquía. Esta jerarquía es tan fundamental a la esfera de los valores, que la conformidad con el *ordo amoris* es, según San Agustín, fuente de toda moralidad. En Dios todos los valores son uno. Esta infinitud valiosa de Dios *desneutraliza* todo el conjunto de lo real, comunicando a cada cosa una dignidad indirecta, presente en la mente de los Santos. Mas esto no suprime la estructuración jerárquica del valor, pues precisamente su desconocimiento implica el de la naturaleza misma del valor.

Valor ontológico, cualitativo y formal.—Una persona, considerada en su totalidad ontológica, tiene un valor, y también son valiosas cada una de las cualidades y particularidades de esta persona. Lo primero constituye un valor ontológico, las segundas, valores cualitativos, que son parciales, susceptibles de polaridad—de un desvalor antitético—, que no se da en los valores ontológicos. Así pues, para Hildebrand—y esto es importante—la polaridad no es característica esencial del valor.

Existe, además, un valor genérico del ser en cuanto ser, sólo filosóficamente captable en el tercer grado de abstracción y que incluso determina actitudes morales como la veracidad: es el valor formal.

Ser y Valor.—Todo valor es en sí mismo y objetivamente un *ser*. Con esto Hildebrand define su posición frente a toda la escuela axiológica dependiente de Eucken. La idea de añadir algo al ser que no sea igualmente ser, dice el autor, es absurda. Mas por otra parte las nociones de ser y de valor no son idénticas: tocamos aquí un *misterio típico*, que únicamente podemos denunciar sin ser capaces de resolverlo.

Dios y Valor.—En el mundo inmanente nunca los valores son substancia. Pero en Dios poseen realidad substancial: "Deus caritas est".

Los valores ontológicos pueden captarse sin una referencia a Dios, pero objetivamente se presupone en ellos a Dios. Los valores cualitativos contienen un mensaje de Dios, sobre todo los morales y estéticos.

Carácter específico del Valor Moral.—Frente a los valores intelectuales y estéticos su rasgo preponderante es presuponer necesariamente una persona (un ser impersonal nunca puede ser revestido de valor moral). Mas su rasgo absolutamente distintivo de todo otro valor es el de engendrar *Responsabilidad.*

Ligado a ésta se presenta el carácter de gravedad integral que reviste todo lo que atañe a la esfera moral, con un carácter absoluto e indispensable. El moralmente deficiente falta a un cometido esencial e integral, lo cual no ocurre en el caso de la deficiencia artística o intelectual. Son además los valores morales universalmente obligatorios—obligan a todos—, y obligan todos en su conjunto los concernientes a una determinada persona. Todo ello revela la profunda conexión de lo moral con la vocación básica del hombre en cuanto tal. De aquí que el poseer valores morales sea mayor bien para la persona que cualquier otra posesión valiosa y esto por el carácter trascendente que avala a tales valores como bien objetivo más allá de los límites de la existencia terrena.

Este carácter nos introduce a su vez en la explicación de otro dato primario: la relación de valor moral al premio y a la pena, que implica la existencia de un Ser personal, lo cual conecta directamente a la esfera de los valores morales con la religión y les hace jugar un papel singular en las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza.

Relevancia moral.—Hildebrand distingue entre valores morales y valores moralmente relevantes, aunque en sí mismos pertenezcan a otra esfera.

Los valores moralmente relevantes no se deben referir a Dios como medios a un fin, sino más bien como los rayos al sol: son un reflejo especial de la infinita bondad de Dios. Nos conformamos a ellos por su propia valiosidad y con ello nos conformamos últimamente a Dios mismo. Así cuando reconocemos a Cristo en nuestro prójimo.

La primacía de la relevancia moral de nuestras acciones radica *exclusivamente* en el hecho de que los valores morales son el único punto de nuestras acciones por el que nos referimos directamente a Dios: glorificar a Dios y no ofenderle es mucho más importante que cualquier otro bien personal creado.

Fundamento de la Moralidad.—El *datum* primario del valor no puede reducirse a la racionalidad ni explicarse por ella. Sólo si incluímos en la noción de naturaleza racional su orden al mundo de los valores y, en definitiva a Dios, liberándola de una concepción inmanentista, tiene sentido decir que los actos morales son "secundum naturam".

Actos morales.—Los actos *intencionales* (en el sentido de Husserl: relación consciente a un objeto) que llama *Respuestas,* como contradistintos de los actos cognoscitivos, pueden ser *respuestas teoréticas, volitivas y afectivas.* En toda respuesta la *intención* parte del sujeto hacia el objeto y tiene un marcado carácter de espontaneidad.

Respuestas teoréticas son las actitudes ante los diversos aspectos de la verdad: certeza, duda, convicción.

Volitivas (voliciones en sentido estricto) son tendencia y referencia a algo que aún no es real, pero sí realizable.

Las afectivas, en cambio, no presuponen necesariamente la irrealización de su objeto y van revestidas de una plenitud afectiva que puede estar ausente de las volitivas, ni son libres en sentido estricto ni tienen poder imperativo de actos.

Cree el autor deber reivindicar la nobleza de las respuestas afectivas distinguiéndolas de las pasiones. Aristóteles no dejó lugar para ellas, confundiéndolas con apetitos y pasiones, mas Sto. Tomás—platónico casi en tanta proporción como aristotélico—ya distingue junto al amor pasional una "dilectio" racional.

Las respuestas de valor—a diferencia de las motivadas por un bien objetivo de la persona o por un mero gusto—implican como característica una *autoentrega,* por la que salimos de la esfera.

La naturaleza de esta *autoentrega* varía ampliamente según se trate de valores ontológicos o cualitativos, pero siempre envuelve cierta sumisión y es antagónica de la concupiscencia y del orgullo, aunque no requiere indiferencia hacia el bien objetivo propio, sino que se armoniza orgánicamente con él. Así la felicidad que reporta la virtud.

Las respuestas de valor, cuando se realizan con una decisiva autoentrega, subsisten en un estrato más profundo que el de la sola y plena actualización experiencial: tienen una existencia *superactual,* cuyo papel es enormemente importante en la vida y sin ella sería imposible hacer justicia al género humano.

Principio fundamental de la Axiología.—Puede expresarse así la relación entre el valor y su respuesta: "a todo bien dotado de valor y a todo ser afectado de un valor se le debe una respuesta adecuada". Con esto quedan excluídas de la esfera moral positiva las respuestas a un puro bien subjetivo.

Así, en la aprensión adecuada de los entes se hace necesario incluir una tercera dimensión—además de su "quid sit" y de su "an sit"—; su valor objetivo. Y esto como consecuencia de que el acto de captación del valor es de naturaleza *intelectual,* con lo cual se enfrenta Hildebrand con Scheler.

Otra consecuencia del principio es que no debemos permanecer indiferentes al valor de un objeto. Mas para constituir obligación moral se requieren otros varios supuestos que no se requieren para la mera "conveniencia".

Conciencia moral.—La voluntad de mejoramiento moral es una pura respuesta de valor que de ningún modo debe confundirse con la tendencia inconscia a la perfección propia de cada naturaleza propugnada en la Antigüedad.

Distingue tres situaciones de conciencia moral: 1. Obligación moral de responder a un valor. 2. Relevancia moral de una respuesta de valor sin obligación moral (se trata de lo que tradicionalmente se conoce por preceptos cuyo cumplimiento es moralmente más perfecto, pero cuya trans-

gresión no onera la conciencia). 3. La respuesta adecuada debida a todo bien dotado de valor, no moralmente relevante.

En este momento trata la cuestión debatida y espinosa de los posibles irresponsables morales. Sin dejar traslucir el complejo estado de la cuestión, parece adoptar una postura que recuerda a la de Billot: un hombre que no ha captado la dramática seriedad del valor moral es moralmente inconsciente. Hay otros que siguen una tendencia general e ingenua de bondad, pero que se estancan en lo accidental sin responder a la suprema gravedad de la esfera moral. Claro está que no entra en el problema de su responsabilidad ante Dios, lo cual le hubiera llevado demasiado lejos. El análisis descriptivo de los diversos tipos de conciencia moral hasta llegar al Santo, es uno de los capítulos más sugestivos de la obra.

Responsabilidad.—La conexión entre moralidad y responsabilidad es un principio esencial de la Ética. La responsabilidad se halla necesariamente ligada a la libertad, pues en todo mandato se presupone libertad, y ésta se da a su vez como dimensión esencial de un ser personal.

El capítulo que trata de "las dos perfecciones de la libertad" es extraordinariamente denso y analiza clara y brevemente el fondo de la cuestión ofreciendo lo más conseguido de la especulación católica en forma nueva.

El análisis de las diferentes situaciones de elección muestra que la primera dimensión de la libertad no está restringida a los medios, sino que igualmente se extiende a los fines. La elección moral decisiva versa precisamente sobre qué ha de ser nuestro propio motivo práctico, si lo valioso-en-sí o lo subjetivamente agradable.

Es triple el influjo de la voluntad: *directo, cooperativo* e *indirecto,* que consiste en transformar el fondo personal de donde han de brotar las respuestas afectivas.

Moralidad.—El ámbito de la moralidad comprende tres esferas: acciones, respuestas concretas y cualidades de carácter personal. No lo restringe, pues, a las acciones directamente bajo el dominio de la voluntad. La tercera esfera es la que comprende las virtudes y los vicios en cuanto hábitos.

Kant desatendió las respuestas afectivas independientes de las acciones y la esfera de las virtudes permaneció enteramente ignorada para él (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Cass. p. 2).

Para que una acción sea moralmente buena ha de traer a la existencia un estado de hecho dotado de valor moralmente relevante. Más aún, la voluntad que impera esta acción ha de estar movida por este valor, incluyendo la respuesta a esta valiosidad y la superactual de ser moralmente bueno.

Al estudiar la esfera de las respuestas lleva a cabo un análisis matizadísimo de la Caridad, en el que se opone al *Das Ressentiment im Aufbau des Moralen* de Scheler.

Las virtudes no deben confundirse con meras disposiciones para obrar

rectamente. Esto haría del valor moral de las virtudes algo meramente potencial, cuando por el contrario son *realidades plenas,* pues la médula de toda virtud es una *respuesta superactual de valor.* Son actitudes que trascienden la experiencia, pues es claro que la vida personal no se restringe a lo actual. Sin embargo, hay que distinguirlas de los demás elementos habituales de la personalidad: capacidad, disposiciones temperamentales..., aunque no solamente es virtud aquello adquirido con lucha.

Obligación.—Sería un error creer que la frontera entre lo obligatorio y lo libre se determina por un mínimum de bondad sobre el cual sólo haya valores de supererogación: la acción moral más sublime, el martirio, es estrictamente obligatorio. Amar a Dios y al prójimo es la más sublime respuesta de valor y es obligatoria.

La obligación, por tanto, no depende de la sublimidad del valor. Parece más bien depender del volumen del sacrificio que implica. Pero distingue el sacrificio requerido para vencer la oposición de la concupiscencia y la perversión, que no ha de tenerse en cuenta.

Problema del Mal.—No se plantea el problema metafísico que, según dice, supera nuestras fuerzas, sino el del mal moral en el hombre tal como se nos da en la experiencia. Su causa está siempre en una ceguera de valor moralmente relevante. Pero esta ceguera nunca es una carencia de dotes, sino el resultado de una actitud responsable.

Raíz de esta ceguera no siempre es el deseo de adquirir lo subjetivamente agradable en pugna con valores morales, sino que hay acciones moralmente malas en las que el deseo subyacente está orientado al mal y se quiere expresamente un mal moralmente relevante. Sigue en esto derroteros okamistas, frente a la corriente más general de que la voluntad necesariamente ha de querer el bien.

La raíz, pues, del mal moral en el hombre es un deseo pervertido, para el cual es especialmente atractivo lo maculado por un desvalor. He aquí, acaba, el *mysterium iniquitatis,* que se revela a sí mismo en su horror inescrutable.

Centros de moralidad e inmoralidad.—Existe una profunda *afinidad cualitativa* entre los diversos actos de virtud de un determinado orden: humildad, reverencia, contrición, perdón, gratitud, de modo que son incompatibles actos de una virtud con los que se oponen a otra emparentada con ella. Esto revela un centro homogéneo de dimanación de tales grupos de virtud, e igualmente ocurre con los vicios.

Estos centros son fundamentalmente tres—aunque no pretende que sean elementos "ontológicos"—: el de las virtudes: *the reverent, humble, loving center*" y dos para el mal: *orgullo y concupiscencia.*

"*Centro*" significa únicamente una unidad cualitativa de una actitud básica, un acceso fundamental al universo y a Dios, un "ego" cualitativamente unificado.

"*Ética Cristiana*".—Una Ética sin el epíteto de cristiana es la exploración filosófica de la moralidad de todos los valores integrales en un

hombre—histórico, no *"in puris naturalibus"*—sin Revelación. Etica "cristiana" es, en la terminología de Hildebrand, la exploración filosófica de la *totalidad* de los valores morales. Esta moralidad no sólo comprende un nuevo mundo de valores inaccesible sin Cristo, sino que confiere un carácter nuevo a todo el campo moral natural. Se trata del cumplimiento de toda la moral natural. En el Cristianismo todas las virtudes morales naturales se han transfigurado. Así, la filantropía, al hacerse caridad, no responde ya a una simpatía humanitaria hacia los semejantes, sino al hermano creado a imagen de Dios, amado y redimido por Cristo. La moral Natural se ve dotada de profundidades nuevas, transfigurada en el *lumen Christi*, no por abolición, sino por eminencia. El núcleo de esta nueva moralidad no es ya la rectitud y la justicia, sino la caridad. Se verifica entonces el fenómeno de la *interpenetración* de virtudes que se excluirían en un pagano: así el *santo* celo se interpenetra con la *santa* mansedumbre.

Finalmente, y es lo más característico, todas las virtudes morales se originan de una *respuesta* a Dios, la más sublime de todas las *respuestas*.

No hay que confundir la Etica Cristiana, sin embargo, con Teología Moral. Se trata de una exploración estrictamente filosófica, que no emplea sino argumentos accesibles al *"lumen naturale"*. Pero es que la moralidad en cuanto *"datum"* primario presupone necesariamente la existencia de Dios. Implica la noción de un mundo sobre lo inmanente. La certeza de un absoluto no puede ser separada de la voz de la conciencia. Y esto basta.

Aunque no se debe tender a reducir toda obligación moral a un precepto divino positivo (són palabras del autor) únicamente los valores morales poseerán en última instancia la realidad necesaria que justifique la gravedad del orden moral si se hallan últimamente radicados en la absoluta Bondad personal de Dios (y esto no a modo de postulado kantiano "quoad nos", sinó "quoad se" de la misma esencia del valor moral).

Etica de la Situación.—Las circunstancias desempeñan un papel modificador sobre la obligación general, i. e. la situación concreta impone un cometido que no siempre encarna el valor moral superior en si mismo, aunque siempre ha de ser valor moral. Pero sería completamente erróneo confundir esta especificación por las circunstancias con la invalidez del carácter universal e inalterable de la ley moral que propugna la *Situationsethik*, cuya tesis básica consiste en que nos está permitido transgredir la ley moral en orden a conformarnos como una llamada "jerarquía de valores".

Se desconoce en este caso totalmente el hecho de que es esencialmente imposible un conflicto entre ley moral y jerarquía de valores, pues, como se ha venido probando desde un principio, la relación directa a Dios es el vértice de toda jerarquía de valores morales.

Esta antipatía general hacia la ley es una de tantas formas de "evasión" contra la actitud básica de la "religio". La seudolibertad propug-

nada por la *Situationsethik* [3] es, en parte, resultado del tipo de concupiscencia que considera todo criterio moral impuesto como un "*bagage gênant*" y que desea una moralidad despojada de toda incomodidad.

* * *

En von Hildebrand y especialmente en esta última obra se muestra en toda su pujanza el inmenso campo de posibilidades que ofrece la realidad espiritual a una especulación impulsada por las más apremiantes exigencias de las últimas corrientes del pensamiento.

La actitud de Hildebrand es juvenil, constructiva, ilusionada. Nos produce la sensación de asistir a un despertar de la especulación católica de los mejores tiempos.

Carece de preocupaciones polémicas y de escuela. Roza cuestiones muy debatidas, adopta posiciones afines a alguna escuela, pero sin hacer alusión a nada de ello, únicamente orientado por lo que inmediatamente se desprende de puro dato de la realidad. Ello da a la obra un carácter de sinceridad científica extraordinario y una especial riqueza de matices, fruto del cariño con que estudia datos de experiencia.

Sus análisis fenomenológicos de la vida moral, predominantes en la Segunda Parte, tal vez estén llamados a hacer época en la Historia de la Ética.

A nuestro juicio el rasgo más notable es el relieve conferido a la realidad espiritual como campo del filosofar distinto y autónomo de lo cósmico y que exige una conceptuación metafísica específica. En esta misma línea trata de superar ingeniosamente la concepción potencial de los hábitos morales, con su noción de *realidades superactuales*.

Este y otros conatos semejantes hacen de la *Christian Ethics* un ensayo profundo y laborioso de renovación de la terminología filosófica aplicada a las realidades morales. Nos hallamos ante un nuevo momento de alumbramiento de términos técnicos, que todavía aparecen excesivamente impregnados de metáfora, mas que recogen aspectos inéditos hasta ahora. No es otra la dinámica de los sistemas en la Historia: conatos de conceptuaciones más precisas y expresivas de las experiencias metafísicas paulatinamente depuradas.

No es éste el momento de hacer una crítica trascendente de la Filosofía de los Valores. Indudablemente se hace cargo de problemas no suficientemente tratados anteriormente, mas no podemos entregarnos a una Ética exclusivamente fundada en una concepción axiológica, sin que esto quiera decir que, con las nuevas concepciones introducidas por Hildebrand en la teoría nos parezca ésta escasa de probabilidad, mas una decisión de tantas consecuencias es preciso madurarla con la decantación del tiempo.

La concepción valorista, de no haber resuelto antes el profundo pro-

---

[3] Cfr. Acta Apostolicae Sedis (1952) 413 y KARL RAHNER: *Situationsethik und Sündenmystik*, Stim. d. Z. Februar, 1950.

blema de la intuición intelectual de las corrientes platónicas de todos los tiempos, no pasaría de ser en lo que tiene de más sistemático—no en lo que representa cómo delatora de matices insoslayables—un esquema cómodo para operar con realidades morales, una *denominación extrínseca* de una realidad compleja. Hace reflexionar, eso sí, sobre la onticidad autónoma de las entidades morales, bastante maltratadas anteriormente.

Hildebrand se muestra en toda su entusiasta ortodoxia católica como un autor capaz de descubrir resonancias de nueva belleza y profunda en la sinfonía católica de los siglos.

LUIS CENCILLO, S. J.

UNA INTERPRETACION ACTUAL DE DIOS A BASE DEL MAL Y SU SOLUCION AGUSTINIANA

El "Idealismo empirista personalista", orientación contemporánea, representada hoy principalmente por Brigtman (1), heredera de las concepciones de Bowne y Howison, está prestando especial atención al problema religioso, en el que considera como uno de los puntos capitales lo que el mal empírico nos puede revelar de la naturaleza divina, causa primera del universo en el que el mal se da.

Como hubimos de prescindir, forzados por el espacio prescrito a las Comunicaciones en la Reunión Filosófica en que presentamos ésta, de toda indicación acerca de los caracteres del sistema, nos parece mejor prescindir igualmente ahora, limitándonos a los caracteres y dimensiones más propios de una nota. Así, pues, entremos derechamente en el punto escogido.

La realidad del bien y el mal, discurre esa teoría, se impone a la experiencia, y despreocuparse de su alcance metafísico es ponerse en contradicción con las exigencias de nuestro ser de hombres capaces de pensar. Arrebata nuestra atención y excita nuestra capacidad inquisitiva por sí solo, independientemente de cualquier teoría antecedente, teísta o atea. Por eso la actitud "naturalista", es decir, rígidamente positivista, de eludir el problema, ni es filosófica ni humana. Diversos sistemas, de filosofía o religión, han ideado sus respectivas explicaciones, entre las que descuella la teísta cristiana. La nueva orientación, no juzgando satisfactoria ninguna, presenta otra, la "finitista" personalística. Es la siguiente: Dios, conciencia operante (persona), posee voluntad y poder real extraordinario, pero "finito", limitado por

[1] Cuando componíamos este escrito vivía el inteligente Prof. de Filosofía de la Universidad de Boston, Edgar Sheffield Britgman, fallecido hace unos meses. Nos basamos para su pensamiento en su estudio *An empirical approach to God*, disertación que tuvo como Presidente en el Congreso de la Eastern Division of the American Philosophical Association, en Cambridge (U. S. A.) 1936.

las mismas exigencias internas de su naturaleza divina. A esa limitación se debe el no poder llevar las cosas al ideal de perfección deseable. De ahí que en éstas, junto a su realidad buena se dé también el mal.

* * *

Tres preguntas se nos ofrecen ante esta posición. ¿Por qué rechaza la solución teísta del verdadero Dios, infinito en poder? Y entrando en la teoría misma, ¿en qué principios basa su propia concepción? Finalmente, ¿es, aun según ellos, sostenible?

Respondamos a la primera. Sin duda que su principio de conciliar lo empírico y lo ideológico es una garantía. ¿Cómo vendrá a terminar en la negación de la infinitud divina, verdadero despeñarse en el ateísmo?

Su primer paso es el reconocimiento del clásico "ordo mundanus", de evidente experiencia, interpretado en términos muy de hoy, como "evolución cósmica por la línea de menor probabilidad" y por tanto no resultado del azar sino de un poder inteligente. Por eso concluye expresamente, conforme a su criterio y léxico: "hay una base empírica para la hipótesis de que ese Dios es real: y tal base es para el teísmo empíricamente más amplía, y racionalmente más coherente que para el solipsismo o el naturalismo materialista". Y ese Dios real habrá de ser infinito en duración, sin principio ni fin, y en bondad, sin decaer jamás en la entrega a los más altos ideales". Aquí surge la vacilación: "¿es necesario admitir que sea infinito también en poder?" La teleología del cosmos revela un Dios de bondad y de poder; negarlo sería apelar a la magia. Pero los males sin número son demostración radical también de una disteleología. Explicarla, como el teísmo clásico, apelando a los designios del Omnipotente ocultos a nuestra ignorancia, no basta. Si, acogiéndose a nuestra ignorancia, se niega la realidad en los males, aunque a nosotros nos parezcan tales, con el mismo derecho se podrá negar la de los bienes, aunque a nosotros nos parezcan reales también. Negar la disteleología implicaría negar la teleología y, con ello, quedarnos sin teísmo. Solución media, por tanto: se da teleología y disteleología; aquélla es obra del poder divino, ésta consecuencia de que ese poder, limitado por las internas exigencias de su naturaleza, no logra realizar lo que sería mejor.

Pasemos a responder a nuestra pregunta primera. ¿Justifica esta explicación el abandono del teísmo clásico? Las dificultades que a éste puedan proponerse por razón del mal están puestas de relieve; pero, ¿lo destruyen?, ¿lo debilitan, siquiera?

Se le inculpa, desde luego, y en ese defecto se pone la clave de su explicación, de prescindir de los hechos disteológicos y aun de refugiarse en una especie de fenomenismo según el cual los que a nosotros nos parecen males son en realidad bienes, y como tales los conoce y ordena en sus secretos designios el Omnipotente.

Se ve bien la deficiencia con que ahí se mezclan errores y verdades parciales. Concretemos. No es exacto atribuir al teísmo clásico filosóficocristiano, que prescinda de los hechos disteleológicos, que los interprete como apariencias de mal y no verdadero mal, que para explicarlos se limite a acogerse a los secretos designios de Dios. Al contrario. Los esfuerzos, in-

gentes podemos llamarlos, de los filósofos cristianos por explicar la naturaleza del mal y sus causas, demuestran que se han preocupado siempre del problema y que reconocen la realidad del mal, sin atribuirlo en modo alguno a mera apariencia fenoménica nuestra. En cuanto a su explicación, aun sin llegar a los filósofos, los solos científicos reflexivos han dado más de una vez la explicación precisamente teológica de muchos males. Pocos lo son más para el hombre que el dolor físico; y los fisiólogos y clínicos son los primeros que proclaman su teleología como señal de alarma para protección del viviente sensitivo. Esta objetiva explicación la acepta y confirma el filósofo genuinamente teísta, y sigue mucho más allá reconociendo y explicando males más graves.

¿Cuál, en efecto, lo es más que el mal moral, causa a su vez y explicación de males físicos sin cuento de toda especie? Ninguno, sin duda. Y su explicación en el teísmo clásico es clara. Se debe, simplemente, al uso que la persona humana hace culpablemente de su libertad y de sus energías. Brota así de la acción del hombre lo bueno mezclado con lo malo: aquéllo, efecto de su capacidad positiva empleada rectamente; el mal, resultado de la culpable omisión del ejercicio de su capacidad o del abuso de la misma. De ahí, muchas veces, nuevos males, y, muchas, igualmente con estricta teleología, como sanción a la culpa que los causó o les precedió.

¿Que quedan aún males por explicar? Pero reconozcamos que ya son muchos los que tienen explicación, y entre ellos los de más trascendencia. Además, ¿cuántas veces no ha sucedido que los que algún tiempo parecían desórdenes y males sin explicación alguna, estudiados cuidadosamente vinieron a revelarse como males rigurosamente teleológicos y, a veces, aun como bienes? Por ejemplo, reacción del organismo dolorosa y que afea (una hinchazón, fístula con supuración), ordenada, en sí, a salvar al enfermo.

Urjamos, con todo, lealmente la objeción más aún de lo que lo hace el personalismo finitista, y precisamente en la raíz del más grave de los males. Esa capacidad de abuso culpable del hombre, antecedente al mal moral, ¿no es ya un mal?, ¿no es una especie de vacío, de oquedad en el germen mismo del obrar humano, a que se han de deber las privaciones, los defectos disteleológicos más graves, es decir, los mayores males que ensombrezcan la grandiosa marcha teleológica del universo? Y la razón de ser primera de aquella defectibilidad, aunque agravada hasta el extremo, como la historia lo demuestra, por culpa del hombre, está en Dios. El hombre no sería defectible si Dios le hubiese creado indefectible. Ante esta grave realidad, la opinión que examinamos nos diría: siendo Dios infinitamente bueno, la producción de esa obra defectible es señal de lo finito de su poder.

¿Qué dice a eso el teísmo clásico cristiano? Lo siguiente: ¿Y si Dios dejó en el hombre esa limitación física, no por impotencia, sino porque quiso libremente? ¿Y si su designio al obrar así fué el lograr, sin menoscabo alguno del orden teleológico por su parte, uno de esos "nobles ideales" a que, según el finitismo personalista, vive "entregada su infinita bondad"? Su poder en tal caso sería infinito; en su ejercicio campearía grandiosamente la libertad divina; en sus realizaciones y propósitos, lo mismo en cuanto al hombre que en cuanto a sí, sería bueno y perfecto, y especialmente, con respecto al hombre, tan, digámoslo así, mirado y respetuoso que nada dejaría en él más a salvo

que la personal elección y elaboración de su destino por el autónomo dominio y gobierno de su libertad. ¿Sería capaz de hacer esto, de lograr esa admirable conciliación, un Dios de poder no infinito? Pues Dios así lo ha hecho, luego infinito es su poder y no menor su bondad. Veámoslo.

Sin duda que no le faltaba poder a Dios para hacer que todo el obrar humano fuese teleológico sin males de culpa adyacentes. Desde luego, como puede forzar a las fuerzas naturales para seguir el curso antinatural que El les imponga, por el milagro, ¿por qué no podía sujetar de modo análogo las voluntades humanas por el determinismo? Esta solución es manifiesta demostración del infinito poder divino. Pero su bondad, su equidad es más considerada con la libertad y la dignidad del hombre. Su bondad, en efecto, aspira a metas más altas: elevar a su criatura racional a la cumbre sin par de la felicidad en la unión con Él mismo, pero de modo connatural y digno del hombre, no a la fuerza, sino, supuesto siempre la ayuda divina, por los propios méritos libremente acumulados de aquél. La bondad divina es, por tanto, la que, a nuestro modo de hablar, disuade a la omnipotencia el uso del determinismo. Es más respetuoso, más digno de la naturaleza del hombre de tal modo ayudarle a obrar bien que no le imposibilite, privándole del uso de la libertad, desviarse del mal.

Pero es que la omnipotencia del teísmo clásico es más poderosa aún. Al contrario de lo que el personalismo finitista opina, diríase que sobrepuja a la misma bondad. Efectivamente, sin forzar el libre albedrío humano puede hacer Dios que obre siempre bien. Esto en el teísmo cristiano es tan cierto como evidente. ¿Dónde está, pues, la limitación del infinito poder?

Sin duda que la opinión que examinamos no preveía tal solución. Por eso no presenta respuesta ni objeción a ella. De conocerla y no rendirse, su reacción sólo puede ser una: Y si Dios pudo hacer eso, ¿porqué no lo hizo? El no hacerlo ¿es conciliable con su bondad?

Respondamos. La inteligencia humana encuentra motivos que, a su parecer, disuadirían de ese proceder divino. Es verdad que no ve con evidencia que sean convincentes, apodícticos; pero prescindamos de esto. Una cosa es mucho más cierta, y así la ve nuestra inteligencia indudablemente: que, aparte de otras razones, la faceta teleológica real e indiscutible del universo—recordemos tan sólo las maravillas del viviente biológico—revela en Dios un entendimiento, una sabiduría inmensamente superior a los del hombre. Pues con ella ¿no prevería Dios lo que a nosotros tan bien se nos alcanza? Sin duda sí lo vió. Y su bondad ¿no supera a la nuestra? Como su sabiduría a nuestra ignorancia. ¿Qué, pues? Lo respondido por el genial investigador del mal, no citado por cierto por los personalistas, el egregio Agustín, debelador del finitismo maniqueísta de su antigua secta, con la absoluta infinitud del verdadero Dios: Prefirió Este a impedir todo mal, aun del mal sacar bienes. Y ¿prefirió así, bien? La respuesta es sencilla: las conveniencias teóricas y prácticas, especulativas y afectivas que la limitada inteligencia y bondad humanas descubren en la exclusión de toda disteleología de todo mal, las penetró Dios, las calibró hasta sus más impalpables esencias. ¿Necesitaba, acaso, de nuestro dictamen para aconsejarse? ¡Pero el hombre no ve la respuesta a todos los porqués que se le ofrecen ante el mal! Respondamos otra vez con San Agustín: el profano, aun el sabio, que ve en el taller del artesano piezas que no le parecen bien,

calla prudente para no criticar equivocadamente lo que ignora. Y a la vista del universo, ¿criticará el hombre a Dios? Aquí de la analogía humana, criterio predilecto del personalismo. Si así respeta prudentemente el sabio—y la experiencia le confirma que con razón—la obra y el designio de un hombre, acaso menos dotado que él, ¿no debe el hombre respetar la obra y el designio de Dios? Él proveyó soberanamente a nuestro bien presente y futuro, pero dejando a nuestro autónomo albedrío el dominio de nuestra libertad y nuestro destino. ¿Que el mal nos suscita quejas? Ya había respondido a ellas hace tiempo Séneca: "Dii melius". Dios conoce mejor lo que conviene. Y antes que él y con palabras de cabal explicación, síntesis de cuanto hemos dicho, el paterfamilias de la parábola evangélica: "An oculus tuus nequam est quia ego bonus sum?". El que yo disponga bien y libremente de lo mío, ¿te autoriza a negar mi poder o a condenar mi proceder? (2).

JESUS MUÑOZ, S. J.

Comillas. Universidad Pontificia.

---

[2] Al lector que desease penetrar más profundamente en los designios divinos sobre el mal, nos es grato recordarle que tiene un estudio magnífico sobre el particular en el artículo publicado en PENSAMIENTO 9 (abril, 1953), 5-27 y 147-175, titulado: "*Dios y la razón del mal en el mundo*". Su autor, el R. P. José Hellín, S. J.

N. B.—Al corregir las pruebas de esta Nota, recibimos las Actas de la reunión anual 28.ª (abril, 20-21, 1954) de la Sociedad Filosófica Católica Norteamericana. Fué su tema: "la existencia y naturaleza de Dios". En ellas se encuentra un estudio sobre Brightman por el Sr. McThige, Thomas P.: *The Finite God in Contemporary Philosophy* (págs. 212-223), con el *Commentary on Mr. McThiges Peper*, por la señorita Lottie H. Kendzierski (págs. 223-236). El primero, expuestos los puntos fundamentales de la filosofía de Brightman, hace ver, a la luz de ellos, las características de su erróneo concepto del Dios finito, indicando al fin, muy brevemente, ciertas contradicciones que tal concepción implica. El *Commentary* toca la conceptión de Brightman y las erróneas también de otros autores norteamericanos actuales, señalando al fin que a ellas se opone el pensamiento de Sto. Tomás.

Ninguno de los trabajos estudia el tema desde el punto de vista considerado en esta Nota.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

CAPELLE, WILLHELM: *Geschichte der Philosophie. I. Die griechische Philosophie.* Erster Teil. *Von Thales bis Leukippos.* 2.ª ed.
LEHMANN, GERHARD: *Geschichte der Philosophie.* VIII-IX. *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.* Sammlung Göschen. Bde. 857, 571 y 709. Berlín, Walter de Gruyter & Co. 1953. 136, 152 y 168 pp., 15,5 × 10 cm.

Una nota común enlaza a estos tres tomitos de la colección "Göschen". Tanto Capelle como Lehmann ofrecen una visión, del presocratismo el primero, del siglo XIX el segundo, que no sólo parecerá original, sino hasta cierto punto disonante de otras exposiciones a que estamos acostumbrados. Con rara destreza literaria logran los dos imprimir a su obra un sello de modernidad y de preocupación científica que podrían parecer impropias de un manual vulgarizador. Son dos obras de síntesis, reflejo de una depurada investigación histórica apoyada en lo más reciente y valioso escrito sobre el tema y en una penetración personal honda y rica del período estudiado.

Capelle divide en cinco capítulos la primera parte de la filosofía griega: 1) hilozoísmo jonio (Tales, Anaximandro y Anaximenes); 2) ciencia y mística (Pitágoras, Alcmaion, Orfismo del s. VI); 3) ilustración y Metafísica (Jenófanes, Heráclito); 4) contraste metafísico, los Eleatas (Parménides, Zenón, Melissos); 5) los tres grandes conatos de conciliación (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo). El mero desarrollo esquemático revela ya las peculiaridades de Capelle: abandono de la tradicional denominación de "presocrático" de este primer período cosmológico, que se cierra con Leucipo y deja fuera, para el segundo período de transición, a la Sofística con Sócrates y con Demócrito. Este último es diez años más joven que Sócrates y lo cosmológico no sólo no agota su pensamiento, sino que cae de lleno dentro del clima espiritual de la Sofística, es decir, queda dominado por un interés antropológico, psicológico y ético. Por lo demás, la fase sofística no es mera transición a otra cosa, sino un giro decisivo que se impondrá a la siguiente filosofía. El orfismo se relaciona temporal y culturalmente con el pitagoreísmo, lo que hace que la secularización de la filosofía griega, tesis tradicional de los historiadores alemanes demasiado impresionados por la especulación libre de los jonios, sufra una considerable reducción. Capelle no se hace eco de los recientes puntos de vista de Zafirópulo, que son aun más avanzados en esta dirección. Parménides va después de Heráclito, al que alude y rebate inequívocamente, según Capelle; Jenófanes se despega de la escuela eleática, de la que no es funda-

dor, aunque haya tenido por discípulo a Parménides. Más decisivo para la concepción del gran eleata ha sido, por reacción, Heráclito que Jenófanes. Nada en esta exposición es vulgar y trillado. Tanto por la disposición del material, investigación de influjos y dependencias, como por la comprensión de las ideas filosóficas, Capelle se hace leer con interés, adentra al lector en las últimas intenciones e ilumina las más fundamentales posiciones de los primeros pensadores filósofos de Grecia.

G. Lehmann ha entrado con no menos decisión en un campo de difícil exposición, el siglo XIX, en el que más que alterar o revisar los cuadros hechos se impone al historiador la tarea de crearlos. No es menos original Lehmann que Capelle en su terreno. Ha optado por dar cuadros doctrinales-históricos más que puramente históricos. Para ello no ha retrocedido ante la partición de ciertos personajes plurivalentes en varios esquemas (v. g. Fichte, Schleiermacher y Schelling, considerados cada uno en dos apartados). Lástima que, sacados Comte, St. Mill y Spencer, hagan casi total ausencia los filósofos no alemanes. Es, pues, primariamente una exposición sintética del siglo XIX alemán. Los rasgos salientes de este período histórico, siempre de difícil limitación y caracterización, los resume Lehmann en el historicismo y relativismo, "ideologismo" y cientifismo, que comprometen la Filosofía como ciencia aparte hasta diluirla en las ciencias particulares y darle al fin (en las filosofías evolucionistas) los honores de ciencia de síntesis de todo el saber humano, teórico e histórico, natural, biológico y espiritual.

Los apartados en que distribuye Lehmann su material son: 1) La filosofía del primer tercio del siglo XIX (presupuestos filosóficos); 2) filosofía fundamental y teoría de la ciencia (Reinhold, Schulze, Maimon, Fichte); 3) filosofía romántica (Schlegel, Schleiermacher, Krause, etc.); 4) idealismo absoluto (Schelling, Schleiermacher, Fichte, Hegel); 5) oposición (Fries, Herbart, Schopenhauer); 6) idealismo posterior (Schelling, Weisse, I. H. Fichte, Fechner, Lotze); 7) crisis de la filosofía en el período 1830-48 (Strauss, Feuerbach, Stirner, Marx-Engels); 8) Neokantismo (contienda sobre el materialismo, Helmholtz, Lange, Liebmann, Windelband, Cohen); 9) positivismo (Comte, St. Mill, Schuppe, Avenarius, Mach); 10) síntesis de la ciencia (Spencer, Wundt, E. v. Hartmann). Basta pasar la vista por este programa para advertir el esfuerzo personal de Lehmann en la disposición orgánica de este complejo contenido. Si no siempre es diáfana la presentación de personajes y filosofías, es siempre profunda y sugestiva; a la continua salta un toque original y una reflexión atinada que introduce en el hilo evolutivo y enredado de este filosofar del XIX. Subraya Lehmann el papel decisivo de la *Crítica del Juicio*, de Kant, para el desarrollo del idealismo posterior; igualmente destaca la figura de Fichte, liberado del rutinario trío Fichte-Schelling-Hegel; distingue la filosofía romántica de la filosofía del romanticismo (o de la escuela romántica, más literatos que filósofos); caracteriza acertadamente el Absoluto de Hegel como un Absoluto "humanizado" (I, p. 110) y señala agudamente la confluencia de todos los caminos dialécticos de Hegel, lógicos, religiosos y jurídicos, hacia la mística del eterno ahora (I, p. 117). Nos resulta altamente extraña la apreciación de Lehmann de que el arraigo krausista en España, Portugal y Bélgica se debió a que el idealismo de Krause se conciliaba bien con la tradición ca-

tólico-escolástica (I. p. 67). El elemento humano, mezclado y traicionando a lo filosófico, se pone de relieve magistralmente en Comte y en St Mill (II, pp. 92 y 100).

L. Martínez, G.

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* (Husserliana, tomo VI.) Edición preparada por Walter Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1954. XXIV-560 pp. 24 × 16 cm.

Es el tomo VI de Husserliana, el más voluminoso de todos los publicados, y salvo las dos primeras secciones (aparecidas en el tomo I de *Philosophia* de Belgrado en 1936) totalmente inédito. Al estilo de los anteriores tomos, sigue al texto principal una copiosa serie de textos complementarios, que reproducen tratados afines o desarrollos manuscritos de Husserl más o menos acabados, a modo de esbozos o de ampliaciones del mismo tema. Un sistema perfecto de referencias permite iluminar el texto principal con los complementarios y viceversa. Una última sección de notas críticas textuales, a uno y otro texto, ayuda a reconstruir con plena fidelidad todos los detalles del material husserliano, tal como se halla en los archivos de Lovaina.

Para apreciar el valor de este tomo se ha de tener en cuenta que contiene la última gran obra de Husserl, en la que trabajó de 1934 a 1937, y que fué cortada, incompleta, por la última enfermedad en agosto de dicho año 37. Representa, pues, la fase más madura del pensamiento de Husserl y, consiguientemente, viene a cerrar el ciclo evolutivo de la Fenomenología en la mente de su autor. Se han señalado tres fases fundamentales en este desarrollo; la primera comprende la elaboración de las *Ideen*, que tienen sus raíces en un tiempo anterior a 1913; la segunda es la fase de la "epoché", que cierra el profesorado de Freiburg en 1929, y cuyo fruto son las *Cartesianische Meditationen* y *Formale und transzendentale Logik;* la tercera está representada justamente por los artículos sobre la *Krisis* iniciados en 1934.

Ofrecen estos últimos escritos una peculiaridad muy destacada. Husserl, que elaboró en su espíritu una crisis muy a fondo del desarrollo y naturaleza de las ciencias matemáticas y empíricas, nunca abordó en su conjunto el problema de la historia de estas ciencias en general. Por primera vez, en esta obra postrera, ataca expresamente el tema y desde este enfoque histórico ilumina con nuevos esclarecimientos y con nuevos perfiles el significado de la Fenomonología.

Husserl concibe la historia como una superación de la actitud natural de diálogo inmediato con lo dado y como un despliegue de la "theoría" filosófica, especie de "epoché" del mundo de intereses vitales, evolucionando hacia una aprehensión del ser en su totalidad. Con esta pretensión de totalidad surge la idea de infinito que es decisiva para la humanidad occidental. Aquí tienen su arranque las ciencias europeas, cuya crisis se agudiza con la abstracción matemática de Galileo que consagra la escisión entre Filosofía y Ciencias; sigue la obra de Descartes, que representa las dos vías divergentes de aquella es-

cisión, por un lado el objetivismo físico científico, por otra el subjetivismo trascendental, que va ahondándose a medida que avanza la filosofía moderna, a través de los filósofos ingleses, y culmina en Kant. El ideal que brilló para la Humanidad en la filosofía griega de "querer ser y no poder ser más que una humanidad iluminada por la razón", quedó truncado y con ello se volatilizó el sentido de la Filosofía como "un movimiento histórico de revelación de la razón universal inserta en la Humanidad en cuanto tal". El desarrollo de las Ciencias modernas suplantadoras de la Filosofía, es una flagrante traición a aquel ideal, y el fracaso es inevitable, porque a las dichas Ciencias les permanecerá cerrado el *fundamento de sentido* (*Sinnesfundament*), y su pretensión de esclarecer la totalidad del ser resultará siempre fallida.

Para vencer este punto ciego y superar aquel hiato funesto, presenta Husserl una vez más su Fenomenología, cuyo objeto es precisamente explicitar ese *Sinnesfundament* de las ciencias modernas. Ni ciencias abstractas y matemáticas de puro objeto, ni filosofía perdida en un *Tiefsinn* arcano y vago del sujeto; sino maridaje de los dos en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), que es originario y anterior a toda ciencia, y desde él ha de cobrar sentido toda elaboración científica. No porque se haya de anclar unilateralmente en las estructuras de ese *Lebenswelt*, sino porque en él se trasparenta la *función viva del yo trascendental*. Por ello la Psicología adquiere un relieve excepcional en esta explicitación fenomenológica del fundamento del ser; pero no la Psicología cortada por el patrón de las Ciencias de la Naturaleza, incapaz de alumbrar la íntima y verdadera esencia del sujeto, sino una Psicología que se proponga descubrir la subjetividad trascendental y reconstruya el puente roto entre el sujeto y el ser, superando la fatal escisión de objetivismo y subjetivismo.

Por esta vía espera Husserl poder reavivar la fe en la razón humana y con ello la fe en la Filosofía, como sede de la autorrealización de la razón. En este enfoque la Filosofía se revela históricamente como el retorno de la razón humana a sí misma y se abre un horizonte de responsabilidad que presta a la Filosofía una función ética: la de mostrar a la Humanidad lo que tiene que ser.

Limitados a presentar la obra de Husserl no entramos por el momento en un comentario detenido. Subrayamos tan sólo estos aspectos: 1) el escrito de plena madurez de Husserl confirma el giro idealista trascendental que comenzó a acentuarse en las *Ideen;* 2) el distanciamiento temático de la Psicología, que caracterizó las primeras etapas de la Fenomenología, viene al fin a acortarse de modo alarmante; la Psicología ocupa ahora el primer plano como ciencia clave y fundamental; es ciertamente una Psicología enraizada y fundada en la Fenomenología, y por ello muy otra de aquella Psicología científica-natural que Husserl combatió denodadamente en los primeros tiempos; pero es en todo caso sintomático el excepcional relieve concedido a una ciencia tan del lado del sujeto; 3) en realidad el pensamiento de Husserl desemboca en una filosofía del hombre, que eso viene a ser esa Psicología trascendental, del hombre en su vida metafísica e inteligible, al modo de Kant, Fichte y Hegel, y en su dimensión histórico-ética, por primera vez incorporada ahora a la Fenomenología. Así termina Husserl erigiendo un nuevo sistema de humanismo

dentro del más puro cauce del subjetivismo moderno, iniciado en el Renacimiento y prolongado después de Husserl en las más recientes formas del pensamiento occidental.

L. Martínez Gómez.

Schneeberger, Guido: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie.* Bern. Francke Verlag, 1954. 190 pp. 23 × 15,5 cm.

El 20 de agosto de 1954 se han cumplido los cien años de la muerte de Schelling. El presente opúsculo se ofrece como un obsequio a la memoria del filósofo alemán en esta conmemoración centenaria. No son muchos los personajes históricos favorecidos con una bibliografía especial completa; S. Agustín, Plotino, G. Bruno y pocos más han encontrado el hombre que lo ha intentado. Por lo que toca a los tiempos recientes, de treinta años a esta parte se han multiplicado felizmente los instrumentos bibliográficos que harían algo menos laboriosa esta recopilación; para un tiempo anterior la tarea resulta inmensamente más ardua y muchas veces imposible. La presente bibliografía especial completa de Schelling ha de señalarse como un intento logrado, por la cantidad de los títulos reunidos (pasan de mil, sin entrar en cuenta las meras reimpresiones ni las traducciones) y por la acertada organización y descripción de este vasto material.

Schneeberger divide su bibliografía en siete secciónes: 1) ediciones de Obras completas (la de 1856-61, en 14 tomos, y la de 1927-46, en 8 tomos, con indicación del contenido, fecha de composición y de edición de cada tomo); 2) selecciones y antologías; 3) ediciones particulares de cada uno de los escritos, obras principales, artículos de revistas, de periódicos, etc., notando las sucesivas reimpresiones y traducciones extranjeras; 4) obras anotadas o prologadas por Schelling (señaladamente una edición alemana de V. Cousin); 5) cartas de y a Schelling; 6) obras dedicadas a Schelling (de las ocho anotadas una es la edición crítica del comentario de Proclo al *Alcibíades* de Platón; la dedicatoria expresiva a Jean-François Boissonade y a Schelling llama a ambos "platonicorum monumentorum philosophiaeque interpretibus primariis"); 7) escritos sobre Schelling. Esta sección última es naturalmente la más extensa y abarca 815 títulos, desde el año 1797 (un artículo del *Philosophisches Journal,* dirigido por Fichte) hasta 1953.

A un orden sistemático se ha preferido un orden rigurosamente cronológico, con la sola excepción de alinearse al pie de cada obra de Schelling, en la sección 3.ª, toda la serie de ediciones posteriores de la misma, antes de pasar a la que en el tiempo la sigue. Alguien hubiera preferido un orden sistemático para la sección 7.ª, para facilitar el encuentro de la bibliografía afín; creemos más acertado, por más científico, el orden seguido por el autor, aunque habría cabido la posibilidad de componer un esquema suplementario con referencias a los números de la bibliografía; el índice onomástico final facilita ya algo el encuentro de determinados títulos y materias.

Esta bibliografía de Schelling prestará un servicio inapreciable a todo historiador de la Filosofía, no sólo porque le ofrece un repertorio completo, imprescindible ya para trabajar sobre dicho autor, sino además porque en tor-

no a él se revive todo el mundo literario de personajes, publicaciones, órganos académicos, revistas, gacetas eruditas, de un tiempo de extraordinaria intensidad filosófica; una bibliografía de Schelling es ya de por sí una ancha puerta a todo este espacio histórico. Con paciencia y ejemplar minuciosidad consigna Scheneeberger fechas, páginas, autores anónimos (el mismo Schelling muchas veces en escritos menores), editores, colecciones, recensiones del tiempo, precisando el lugar y páginas de alusiones a Schelling en obras de título general o indefinido, y subtendiendo en ocasiones los datos aportados con un oportuno comentario científico.

Por todos conceptos juzgamos digno de elogio un instrumento como este de primer valor para el estudio del filósofo alemán y subrayamos la oportunidad de esta publicación como homenaje en su centenario.

L. MARTÍNEZ GÓMEZ.

STRASSER, STEPHAN: *Le problème de l'âme*. Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique. Traduit par Wurtz, J.-P. (Bibliothèque philosophique de Louvain. 13. Institut supérieur de philosophie à l'Université Catholique de Louvain.) Louvain-Paris, 1953. 16 × 23, 257 págs.

Estamos ante una obra de meditación filosófica. Esta versa tanto sobre el objeto primordial del estudio, el alma, el yo, como sobre numerosas opiniones modernas acerca de ese mismo objeto, examinadas y enjuiciadas mediante el método fenomenológico conjugado con los principios ciertos del tomismo, o más exactamente, de la metafísica *perennis*. El valor filosófico, informativo y orientador del libro es patente por lo dicho. Mr. de Waelhens, en el prefacio a esta traducción (que lo es de la alemana, hecha por el propio autor después de reelaborar su edición holandesa) dice, con razón, que la lectura será de provecho "tanto para los que no tienen a la fenomenología por un meteoro..., como para los que creen que el pensamiento de la Escuela debe someterse al diálogo de la historia...".

Su contenido es el siguiente:

El prólogo del A. se dedica a precisar el concepto de fenomenología, inaceptable —dice—como ciencia y como metafísica, pero recta y útil como "método de la metafísica del ser. El cuerpo de la obra lo forman siete "estudios" (que "de ningún modo —dice modestamente el A.—constituyen un todo 'per-fecto'"), agrupados en dos partes. Los tres que integran la primera están dedicados a exponer y criticar diversas concepciones modernas del alma, del yo (las de Geyser, Descartes, Locke, Kant, Rickert, Max Scheler, Husserl, la "objetivista" que examina al "yo" como a un "objeto de conocimiento"). Desembarazado el camino, con esa crítica previa, de concepciones erróneas y de métodos ineptos o deficientes, se inicia en la segunda parte el trabajo constructivo: primero, "describir y definir el fenómeno 'cuerpo-animado'", es decir, el yo como autor de sus actos (estudio IV), y ese yo en su calidad de "encarnado (estudio V); y, a continuación, de lo que aparece a lo que es: penetrar metafísicamente en la interioridad auténtica de la conciencia (estudio VI), con lo que se puede llegar a resolver (estudio VII) el problema epistemológico a que se refiere el subtítulo del libro: qué es en realidad aquello que estudia la psicología empírica o experimental y qué lo que la psicología metafísica.

El lector abre con ávido interés intelectual esta obra; pero en ella va encontrando muy mezcladas con las satisfacciones, las decepciones. Nos parece que es efecto de la atmósfera, aunque con orientación siempre *tuta,* en que se desarrolla el estudio.

Algún indicio de ello:

El punto de arranque es la siguiente antinomia fundamental: "Lo que yo estudio —dice el psic. metafísico—es uno y de una simplicidad absoluta." "En el X que yo busco—repone el psic. experimental—no hay cuestión posible de simplicidad. Lo que estudio es tan múltiple que me es imposible separar, identificar y describir todos los matices diversos que se funden los unos con los otros." Ante esas contradicciones *de eodem secundum idem*—dice el A.—no hay posibilidad de identificar el objeto, el alma buscada por el psicólogo metafísico con el alma buscada por el psicólogo experimental. La solución de Fröbes, Willwoll, Wolff y, podíamos decir de todos los que filosofan rectamente, de que el psic. racional busca el alma *per causas ultimas,* qué es en sí; y el experimental *per causas proximas,* leyes de los actos anímicos (bien espirituales, bien orgánicos, como la sensación), es, según el A., insuficiente; por eso dedica él esta obra a buscar la verdadera, la dada por el método fenomenológico y que se nos presenta al fin del libro: "el representante de la psicología empírica observa el alma a traves de ("par l'intermediare") de sus cuasi-objetivaciones y de sus objetivaciones", "de sus posibilidades reales y de sus realizaciones efectivas"; "el metafísico habla del alma..., nos dice lo que significa realidad espiritual..., estudia el *actus trascendentalis*", "que constituye la esencia de nuestro yo espiritual". El experimental nos da "el negativo"; el filósofo, el positivo. "Con otra metáfora, el experimentador nos da el molde, el dorso de nuestra interioridad de conciencia...; pero el molde en sí mismo no nos diría nada si el metafísico no fuese capaz de indicar de qué está en realidad positivamente lleno, de indicar lo que universal y necesariamente debe ser su contenido. Los representantes de las dos disciplinas psicológicas no están, pues, llamados a combatirse, sino a completarse."

Al hallar así resuelta la aporía inicial, espontáneamente se pregunta uno si la *sustancia* y el *núcleo* de tal solución, encontrada al fin del séptimo estudio del libro, no estaba íntegra y totalmente, aunque no en todos sus matices y expresiones, en la obvia respuesta arriba aludida, la dada por Fröbes, Willwoll, Wolff y por cuantos han reflexionado serena y sólidamente sobre este problema. Este indicio, uno de tantos tomado de lo que forma el nervio sustancial de la obra, nos parece significativo.

Hay también detalles extraños. Como representante distinguido de esa solución reprobada por el A., nos presenta éste a Geyser, insigne si por muchos conceptos; pero que de ningún modo puede tomarse como representante de los neoscolásticos, ya que, según nota, el A. niega la unión sustancial entre cuerpo y alma y sólo la admite la interacción—error gravísimo para la recta explicación del yo, como el A. muy bien advierte—, mientras que todos los neoscolásticos unánimemente con todos los escolásticos medievales y de los siglos XVI y XVII sostienen como aserto absolutamente cierto la unión sustancial. ¿Qué valor puede tener la refutación de ese error de Geyser en orden a rebatir la interpretación del yo de quienes la basan sobre otros fundamentos completamente distintos?

Otra muestra de detalles menores. Extraño es que se deje entender, al citar a McDougall, que su concepción de la psicología es conductista, con precisión si no exclusión de lo psíquico, cuando, siendo sí verdad que en su obra publicada en 1912 se mostraba tal en el mismo título de ella, pero antes de diez años ya se había convertido en defensor del "animismo", como dice en su prólogo a *The group mind* (1920), y en 1923 llama a la psicología "la ciencia del espíritu" y califica de extravagancia la actitud de los conductistas extremosos. Llama esto la atención en A., tan documentado como lo prueban las trece páginas de bibliografía.

Estos detalles y aquella búsqueda de soluciones en lo sustancial ya sabidas, ¿quitan al libro su valor y su interés? No por cierto. Y éste es un mérito propio del replanteamiento de problemas ya antiguamente resueltos, pero repensados y expuestos con el estilo intelectual y de cierta literatura filosófica del día, con lo que la obra adquiere actualidad, erudición, profundidad filosófica y aun dramatismo; realzado todo en esta obra por la perfecta ortodoxia ideológica del profesor austríaco de la Universidad de Nimega.

Por lo típico del estudio y la máxima consideración que nos merece su A. y el Instituto filosófico que patrocina la traducción francesa, permítasenos decir aún una palabra sobre la trama interna que le da valor aun independientemente de lo nuevo o antiguo de la sustancia de la solución final.

El problema del alma, título del libro, se presenta con singular relieve al impresionado por la objeción de Kant de que la prueba de su existencia y sustancialidad es un paralogismo, ya que hace considerar al alma como sujeto y como objeto, posición inadmisible, porque sujeto y objeto no pueden identificarse. En lugar de responder a Kant que se equivoca, pues sobre la fuerza de su rebuscada objeción está la de la evidencia, aparte de otras razones generales válidas contra toda la posición kantiana, y porque lo espiritual, como se prueba que lo es el alma independientemente de probar su sustancialidad, puede tener en sí propiedades e identificaciones imposibles e inconcebibles en lo material o con categorías materiales; se toma otra posición: la objeción de Kant tiene un fundamento válido; por tanto, el yo sujeto no es yo objeto; pero el alma es, al mismo tiempo, sustancial; luego hay que hallar una especie de sutilísima evasiva por la que se haga ver que nuestro yo, entitativamente simple, contiene la suficiente diferencia entre yo como cognoscente y yo como objeto de autoreflexión para que la oposición exigida por Kant quede reconocida y así, válido el fundamento de su objeción pero inválida su aplicación al yo humano. ¿Quién puede dudar qué en tal planteamiento hay interés filosófico, penetración, actualidad y novedad, y que fuerza a un sutil trabajo filosófico de microscopio? Más aún, ya que tal posición kantiana, como por su parte la cartesiana, ha contribuído a inducir a muchos filósofos a error, dar con una nueva solución por esa misma vía será una auténtica superación de todos esos ilustres y equivocados ingenios. Todo eso, y no sólo eso, late en la mente del A. al emprender su trabajo; y así a plantear esa problemática y a resolverla se entrega mediante el análisis fenomenológico, echando abajo primero todas las soluciones que los demás hayan previsto contra la arbitrariedad del sofisma kantiano y haciendo luego ver que lo que la fenomenología va hallando es precisamente lo que más de acuerdo está con la doctrina de Santo Tomás y acaso aún se encerraba misteriosamente en sus fórmulas. Todo esto, además, conjugado con la búsqueda de la conciliación entre "alma" objeto de la expericencia y "alma" objeto de la metafísica, duplicidad radicada en la esencia de la objeción kantiana.

Todo esto indudablemente está lleno de interés y de nobles intentos. Y también de estimables realizaciones de valor positivo. Pero no en tal grado que el lector pueda asentir a la afirmación unas veces tácita y otras expresa, de que aquí se presenta un considerable número de problemas o no planteados o no resueltos, que la solución única la ofrece aquí la fenomenología, que sean falsas o infundadas todas las afirmaciones que el fenomenólogo rechaza con aire de superioridad para sustituirlas más de una vez o por otras equivalentes, o por otras menos evidentes. Evitando estos defectos y reducidas, consiguientemente, las cosas a su justa medida, posee el contenido de la obra un valor que somos los primeros en admirar y aplaudir.

J. Muñoz.

ROF CARBALLO, J.: *Cerebro interno y mundo emocional.* Con un capítulo sobre Psicocirugía por el Dr. S. OBRADOR ALCALDE. Editorial Labor. Barcelona, 1952. 516 pp., 23 × 16 cm.

Uno de los importantes temas que Rof Carballo había tratado en su *Patología Psicosomática,* lo hace ahora objeto de estudio monográfico, aprovechando los enormes progresos que en los últimos años se han hecho en neurofisiología cerebral.

El "cerebro interno" en frase de Kleist, o cerebro visceral en expresión de otros, comprende, además del rinencéfalo primitivo, el mesopallium y la circunvolución del cíngulo. La presunción que a priori tenía la Psicología racional de que la efectividad central (emoción) era una vivencia inmediatamente ligada al conocimiento central (imagen), ha quedado confirmada experimentalmente al comprobarse que no existe independencia completa entre el sistema nervioso central y el vegetativo, sino que el impropiamente llamado sistema *autónomo,* va también a terminar en la corteza cerebral sin detenerse en el diencéfalo.

Kleist intuyó que el cerebro interno, que había bautizado considerándolo como un órgano específico diverso, era a la vez frontera y soldadura entre el mundo interno y externo, órgano de la percepción del propio cuerpo en su más amplio sentido, y sede del *Yo corporal* (más concretamente la circunvolución del cíngulo). Kleist colocó en una capa profunda las funciones instintivas del Yo; luego vendría la esfera de la somatopsiche o del esquema corporal; y por encima de ella, la de la autopsiche o del carácter. Pero prescindiendo de estas opiniones personales, la importancia del cerebro interno para la vida emocional queda hoy fuera de toda duda.

El libro, escrito como está por un médico, tiene presente principalmente a los profesionales de la Medicina; pero podemos afirmar que no es de menor interés para el psicólogo. Aun la Psicología racional, que es la menos cercana por naturaleza al hombre existencial, no puede descuidar estos datos de antropología somática so pena de convertirse en psicología angélica.

El prestigioso profesor de la Central recoge, en un esfuerzo ingente de agrupación de materiales en torno a un tema, todo lo que la neuroanatomía y fisiología actuales dicen sobre este centro importante de la vida emocional e instintiva. Sin duda que es posible todavía una ulterior labor de síntesis, pero tal vez al presente no puede aspirarse a más que a una primera visión de conjunto sobre el tema. He aquí el título de los diversos capítulos: I. Emoción y expresión. II. Anatomía del arqui y paleoencéfalo. III. Correlaciones neurovegetativas. IV. Integración viscerosomática. 1) Las formaciones reticulares. V. Integración viscerosomática. 2) La unidad córticodiencefálica. VI. Estructura emocional de la infancia. VII. Formalización y aprendizaje. El juego. VIII. Enfurecimiento y apaciguamiento. Agresividad y Superego. IX. Mundo prelógico, aungustia y sistema centroencefálico. X. La imagen corporal. XI. Sexualidad y dependencia. XII. La personalidad inmadura. XIII. Cerebro interno y astenia neurocirculatoria. XIV. El mundo del semejante y el cerebro interno. XV. El "esfuerzo emocional" y las reacciones de adaptación. XVI. Técnicas y perspectivas de la Psicocirugía (S. OBRADOR ALCALDE).

Desde el punto de vista de la Psicología, el libro abunda en descripciones finas psicológicas, como la de la interrelación social de las imágenes corporales; la complicación de funciones que encierra una acción tan sencilla como el pararse un ciervo en la huída y otear el horizonte; el proceso de formalización, etc.; y es sumamente instructivo para el psicólogo el ver la traducción en términos neurológicos de los procesos instintivos. El sentimiento de tutela del niño pequeño, la expresión amenazadora de los animales que juegan aparentando falsa rabia; el aprendizaje del animal de caza, etc., encuentran aquí su explicación neurológica.

Uno de los temas de mayor interés para el psicólogo es el de Cerebro interno y Psicoanálisis, que no ocupa capítulo aparte, pero que asoma en varias partes. El Ello viene localizado no en el rinencéfalo como sugieren McLean y Cobb, sino en el archeo y paleocortex. El A., que mira con franca simpatía al Psicoanálisis, habla correctamente del Superego y la conciencia moral, aunque cabría siempre una mayor precisión en tema tan delicado. Como muy acertadamente dice Rof: "La armonía (entre filósofos y psicoanalistas) se conseguirá el día que se encuentren psiconalistas con buena formación filosófica y filósofos que se hayan sometido a un psicoanálisis didáctico."

El libro, pues, que presentamos es de los que honran a su autor y son índice del nivel a que va llegando actualmente la ciencia española.

A. Roldán.

De Foronda, M.: *Ensayo sobre Etica profesional.* Prólogo de D. Gregorio Marañón. Madrid, 1954. 22 × 16 cm., 290 pp.

El ilustre autor examina en este interesante ensayo las siguientes profesiones y actividades humanas: abogados, agricultores, artistas, comerciantes, deportistas, diplomáticos, escritores, estudiantes, farmacéuticos, financieros, funcionarios públicos, ingenieros, marinos, médicos, militares, obreros, políticos, profesores, propietarios y religiosos.

El libro no es un Manual o Código deontológico, sino, como reza el título, un ensayo, pero un ensayo sugestivo y de gran interés, en el que se manifiesta la vasta cultura del autor, su hondo humanismo, su contacto con la vida real y su criterio moral depurado, con atinadas sentencias y reflexiones ético-filosóficas. Despierta honda simpatía la lectura de un libro de un no profesional discurriendo así con amena pluma y desenfado crítico sobre tan variadas actividades humanas. Y lo que más vale es que lo hace con acierto.

A. Mondría.

Sobreroca, L. A., S. I.: *La Doctrina Social de la Iglesia. Textos pontificios sistematizados.* Editorial "El Mensajero del Corazón de Jesús". Bilbao, 1954. 317 pp., 17 × 24 cm.

No cabe duda que a medida que han ido aumentando los Documentos Pontificios sobre la cuestión social, son no pocos los que sienten la necesidad de una compilación o codificación de los mismos, con el fin de facilitar la

búsqueda y estudio sistemático de la Doctrina Social católica. Pero, a pesar de todo, no existe todavía un Código Social de la Igelsia con carácter oficial, y, por consiguiente, la única fuente oficial de la Doctrina Social católica sigue dispersa en los diversos documentos romanos. La presente obra viene en ayuda de los estudiosos de la Doctrina Social de la Iglesia, facilitándole dicha búsqueda y estudio sistemático.

El A., con un criterio sanamente avanzado, ha sabido sistematizar los textos pontificios relacionados con el problema social, según un orden lógico.

El peligro que tienen las obras de este género, de desvirtuar y aun falsear el sentido de los textos, al sacarlos del documento en que están insertados, se evita cuidadosamente y, en todo caso, se ofrece siempre al lector la posibilidad de comprobar por sí mismo el sentido del texto. Con este fin se cita el número correspondiente del libro *Sociología Pontificia*, del P. Vila Creus, S. I., donde se encuentran los documentos en su integridad moral.

Las orientadoras introducciones a cada capítulo, que sintetizan la doctrina, y el esquema general de la Doctrina Social católica, no menos que los esquemas particulares de cada capítulo, son de gran utilidad para la preparación de charlas, conferencias o círculos de estudio.

Esperamos que la difusión de este libro contribuirá no poco a extender las luminosas enseñanzas de los Pontífices sobre el candente problema social

J. Sauret.

Tonini, V.: *Epistemologia della Fisica Moderna*, Bocca, Milano-Roma, 1953, 21 × 13 cm., 578 pp.

El ingeniero Tonini reúne en este volumen el fruto de sus reflexiones sobre esta situación flúida con síntomas de marejada, que se ha creado entre filosofía y ciencias modernas. Ya antes habían aparecido trabajos suyos sueltos, prinicipalmente en torno a la Relatividad y algo también en torno al Indeterminismo. Aquí aborda el tema epistemológico más directa y exclusivamente en toda su generalidad. No cree que se pueda ni deba pretender fundar una filosofía nueva inmediatamente sobre los datos que suministra la ciencia. Sin embargo, está convencido de que se puede pensar seriamente en una metafísica concreta (tras la física), particularmente abierta y eficaz en orden a interpretar las que parecen ideas más revolucionarias de la ciencia moderna, sin por otra parte caer en hibridaciones de física y metafísica. Para ello adopta un método operativo preciso, fundado en el principio de la definición operativa de los observables. Es decir, que se renuncia a dar "una definición del ente independientemente de su modo de manifestarse al observador... Un observable queda definido, cuando se describe una operación física que dé lugar a un resultado expresable con un valor numérico (medida)" (62). En segundo lugar, y consiguientemente, se apoya en un "*realismo operativo y dialéctico*". Concretamente en el realismo de la "acción o variación de energía". Es un postulado fundamental que "los actos elementales de acción, de que se componen los hechos físicos (estructura) del universo, tienen carácter objetivo, i. e., existencia independiente de mi voluntad y de mi arbitrio. La acción es independiente del referimiento y de la relatividad" (42). Este postulado viene im-

puesto por razones de simplicidad, de coherencia, de necesidad y de fecundidad, incluso física. La ciencia y la filosofía moderna pueden ejercitarse, si quieren, en negar la validez de todos los conceptos de materia y energía, de fotón y electrón, de trayectoria y de onda, de sustancia y de esencia, de ente y de causalidad, pero en el fondo permanecerá siempre esa efectiva y extrema realidad de la acción elemental o cuanto de acción. Es preciso restablecer el sentido de la realidad contra el horror a ontologizar, propio del pensamiento científico moderno. Por lo demás el A. pretende rehuir cualquier visión filosófica. En cuanto al método de su investigación adopta como línea programática una eidética de la física subatómica. El término "eidético"—añade—lo ha introducido Husserl en la fenomenología para significar una investigación del sentido íntimo y esencial, es decir, el sentido lógico fundamental de los fenómenos experimentados y estudiados como tales, en cuanto fenómenos. La "eidética" tiende, pues, siempre a saber algo más que lo que puede darle la inmediatez fenoménica.

El libro tiene tres partes. En la primera, titulada *Experiencia física,* los 19 capítulos rezan: Concepción corpuscular y concepción de continuidad; Acto de acción elemental y cuanto de acción: El principio físico de definición operativa de los conceptos; El campo, la estructura y las proposiciones primarias del pensamiento empírico; Sistemas de conceptos; La geometría y el problema del espacio; Principio de relatividad e invariancia; Organismo y tensor; El principio de complementaridad de N. Bohr; las relaciones de incertidumbre de W. Heisenberg; Determinismo e indeterminismo; La mecánica ondulatoria; Continuidad y cuantización; Equilibrio mecánico y evolución entrópica de la materia; Neutrino, mesón, principio de exclusión de Pauli; La limitación de los sistemas hipotético-deductivos y la exigencia crítica de la realidad; El principio de correspondencia y la física como lógica de lo concreto; Cualidad y cuantidad; Realismo operacional y dialéctico. En la segunda, titulada *Experiencia racional,* los capítulos son: Realismo del comportamiento; Método de abstracción; El existente; El átomo y la individualidad; Hylemorfismo, física moderna y realismo dialéctico; Relatividad; El principio de razón suficiente; Una irremediable relatividad y un logos; Afirmación del logos. En la tercera, *Complementos,* van: La imagen física del mundo; El conocimiento racional; Lenguaje y semiótica.

Ciertamente, el A. aporta con su trabajo una buena contribución al problema de la epistemología científica. A través de cierto desorden o falta de estructura en el plan y de no pocas repeticiones, se recalcan unas cuantas ideas fundamentales. Así, por ejemplo, el realismo no cosista de la ciencia, el concepto de estructura física que implica para todo evento el producirse dentro de la misma y, por tanto, con un cierto carácter de relatividad intrínseca, el papel fundamental de la abstracción que da lugar a sistemas de conceptos (teorías) como representaciones inadecuadas y mutuamente complementarias respecto de las estructuras físicas experimentadas, el consiguiente carácter complementario del determinismo del indeterminismo, etc. Al lado de tantas cosas de indudable mérito, querríamos notar también que no acertamos a ver cómo ha evitado el A.—según pretendía—la hibridación de ciencia y metafísica. Nos parece que esa contaminación invade un poco todo el

libro. En definitiva domina un cierto concordismo. Lo que se propone como resultado de un análisis fenomenológico es en realidad un resultado científico. Así, por ejemplo, se insiste en querer deducir el cuanto de acción del hecho que "una operación cualquiera de observación implica una cierta duración mínima de tiempo para ser realizada", ya que en un tiempo nulo no puede darse ninguna variación ni, por tanto, observación. Aparte otros reparos, es evidente que de esa consideración no se justifica que exista un tiempo *finito*, es decir, que el tiempo de observación no se pueda reducir tanto como se quiera de una manera *continua*. Es inexacto enumerar a Schroedinger entre los partidarios del indeterminismo.

J. ECHARRI.

MATISSE, G.: *L'incohérence universelle*. Les logiques du réel et les lois de la nature. P. U. F., Paris, 1953; 22 × 14 cms.; XV-256 pp.

Con este volumen el A. completa su trilogía, iniciada hace quince años: *La philosophie de la nature; Le rameau vivant du monde; L'incohérence universelle*. Y aquí termina su obra y su vida. Es su último escrito (XVI). Sus capítulos son: Discontinuidad y continuidad; Monismo y pluralismo; Punto de vista global y punto de vista partitivo o elemental; Las lógicas de lo real; Campo de aplicación de la lógica de lo real; Las leyes de la naturaleza; La noción de orden y de ordenación. El título y las declaraciones del Prefacio nos hacen esperar o temer la demostración de que el mundo revela "una incoherencia trascendental" y "aparece desordenado por naturaleza (foncièrement), pleno de actividades anárquicas". Pero en realidad no sucede así. Lo único desordenado y anárquico que uno encuentra es el contenido del mismo libro. Parece estar hecho de materiales sobrantes, mejor o peor obligados a integrar un libro. La incoherencia universal anunciada viene a reducirse a la *imperfecta e inadecuada* representación, que todo nuestro trabajo científico y filosófico logra de la naturaleza. ¡Cuánto más dúctil (souple) es la naturaleza real que nuestros esquemas rígidos y absolutos! "Ella resuelve las dificultades irreductibles para nosotros, soslaya los obstáculos, se deforma, se adapta a las condiciones intransigentes". Así, por ejemplo, una superficie *geométrica*, noción perfecta y absoluta, está muy lejos de ser una superficie *física*, hecha de un gran número de propiedades físicas (eléctricas, mecánicas, químicas...) y de ordenamientos diversos de moléculas. En esto tiene buena parte de razón y no pocas observaciones atinadas. Incluso, a pesar de su sensismo de base en la interpretación de la naturaleza, se ve forzado a reconocer justamente que "las leyes de la naturaleza formuladas por los científicos son construcciones del entendimiento, pero sin que sean construcciones puramente arbitrarias, sino ajustadas a lo real y tendentes a representar su curso efectivo" (216). Un lector advertido puede encontrar en este libro, junto a no pocos y graves errores de expresión, más de una advertencia oportuna y atinada en el fondo. Llama la atención que a las "longeurs, aires, volumes, poids ..", se los califique de magnitudes escalares oponiéndolas a las vectoriales, aunque ya se deja entender que se refiere a sus módulos (74).

J. ECHARRI.

JAFFE, G.: *Drei Dialoge über Raum, Zeit und Kausalität.* Springer, Berlín, 1954; 18 × 12 cm.; 211 pp.

"Hylas" y "Philonous" dialogan aquí sobre el espacio, el tiempo y la causalidad. Hylas representa al físico, la ciencia empírica; mientras Phylonous representa al filósofo, la especulación. Es Hylas quien lleva la voz cantante y trata de introducir a Philonous en las nuevas ideas respondiendo a sus objeciones y utilizando sus observaciones. En el primer diálogo Hylas logra persuadir a Philonous que el espacio es una forma de la intuición sensible no a priori o innata, sino obtenida por abstracción o idealización a base de la experiencia. Por eso hay que contar con la posibilidad de varios espacios, aunque no todos sean "intuitivos". Además se demuestra que este carácter a posteriori del espacio no obsta a la certeza de la geometría abstracta. En el segundo diálogo Hylas introduce a Philonous en la nueva métrica relativista del espacio, y sobre todo del tiempo, hasta persuadirle igualmente la subjetividad de ambos, pero no una subjetividad a priori como la kantiana, sino condicionada también a posteriori por la experiencia. En el tercer diálogo—más extenso—se aborda el problema del determinismo-indeterminismo. Se analiza primero el sentido del principio de causalidad en la física clásica, luego la introducción del cálculo de probabilidades en la misma, y finalmente el sentido de tal principio en la mecánica cuántica. Al final Hylas no se decide por la validez definitiva del indeterminismo físico-científico, si bien hace notar que los físicos en general no creen pueda ser superado para volver al determinismo. Las reservas de L. De Broglie le dan que pensar. En definitiva, no cree que el determinismo esté liquidado ni siquiera en física, pues distingue siempre el problema de la causalidad propiamente filosófico y el del determinismo de la física. "Un indeterminismo de principio equivaldría a un mundo caótico, que no deja lugar ni para la física ni para otra ciencia cualquiera." El determinismo en una u otra forma es presupuesto esencial de todo pensar científico. Puede cambiar su objeto o su contenido. Este objeto lo constituyen hoy las probabilidades o frecuencias de los eventos. Estas son las que están perfectamente determinadas.

No hemos de ocultar la satisfacción y el interés con que hemos seguido esta exposición dialogada de temas tan actuales y candentes. El autor se sirve del diálogo con una habilidad extraordinaria. Logra dar una comprensión muy matizada y profunda de las nuevas ideas, como rara vez se encuentra en exposiciones no matemáticas ni técnicas, cual es ésta. Ha logrado extraer el fondo ideológico. Luego insiste con mucho acierto en no eliminar el punto de vista filosófico, aunque por su parte atiende al científico. Las ideas expuestas nos parecen en general satisfactorias. El libro se recomienda como una exposición objetiva y acertada de estas materias, nada vulgar.

J. ECHARRI.

FRIEDLANDER, PAUL: *Platon. I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit.* 2.ª ed. Berlín. Walter de Gruyter & Co. 1954. 404 pp., 22,5 × 15,5 cm. Precio, 28 DM.

De los 17 capítulos de la obra, los nueve primeros, que integran la primera parte, más el XIV y el XVI (de la segunda), fueron publicados por primera vez en Marburgo en 1928; el XV y el XVII salieron a luz en inglés en Estados Unidos en fecha posterior; ahora se reúne, reelaborado, todo este viejo material, al que se agregan, como parte enteramente nueva, los capítulos X-XIII. La edición es alemana, si bien el autor la ha ultimado en Los Angeles (California).

La varia procedencia y data de las partes del libro nos da ya una nota de su contextura interna. El profesor alemán ofrece aquí una serie de monumentales ensayos que giran en torno a la figura de Platón, abordándola desde muy variados aspectos, biográficos, histórico-culturales, metodológicos, doctrinales; véanse los títulos de los capítulos: Medio y situación; Demonio; "Arrheton"; Academia; La obra escrita; Sócrates en Platón; Ironía; Diálogo; Mito. Esto en la primera parte; la segunda es de una amplitud programática todavía mayor, aunque dan el tono los temas comparativos que la encabezan: Intuición y construcción (puente tendido a Bergson y Schopenhauer); "Aletheia" (discusión con M. Heidegger); Diálogo y existencia (una pregunta a K. Jaspers); Platón geógrafo (comienzos de la Geografía de la tierra esférica); Platón físico (edificio atómico y desintegración atómica en el *Timeo* de Platón). Hay intercalado un trabajo sobre las Cartas de Platón y cierran el libro dos capítulos sobre Platón delineador de planos de la ciudad ideal (la Atlántida) y sobre Sócrates en Roma (influjo ideal socrático de "paideia" en el romano Polibio, a través del diálogo platónico *Alcibiades.* I).

Hemos dicho que la contextura predominante del libro es el ensayo; esto no quiere decir que el autor se pierda en temas de libre inspiración, sino que su visión es fundamentalmente sintética, agrupadora de elementos diversos dentro y fuera de Platón, con fácil recurso a todos los campos de la historia, de la ciencia y de la filosofía post-platónica y moderna. Esta preocupación de referencia constructiva y actualizante no recarga, sin embargo, el cuadro ni disgrega la atención, sino que aporta toda su riqueza de contenido al refuerzo del punto estudiado, en lo que la escrupulosidad científica del autor brilla, con una ininterrumpida presentación de textos y expresiones platónicas. Ejemplo de síntesis científica, fruto de un previo análisis meticuloso, con un dominio asombroso de la materia.

Es un acierto poner como portada de toda la obra el primer ensayo sobre trozos autobiográficos de Platón, que fijan su ideal de vida político-doctrinal, ya que no efectivo, y que trasciende a toda su concepción filosófica, científica, artística y humana. Igualmente subrayamos el especial mérito exegético de Fried. en la iluminación del concepto de "ironía", que puede traducir bien el lado más esencial del pensamiento tanto socrático como platónico, a saber: la tensión entre el afectado no-saber y el simultáneo contacto vivencial con la verdadera justicia, en el hombre concreto Sócrates, o con el verdadero ser, a través de la vía ideal de las formas, en Platón.

Frente a Jaspers sostiene el autor que el diálogo existencial es en Platón, más que un mero vehículo literario, una introducción del lector en el drama de la existencia humana, que no se describe, sino que se vive en diálogos como el *Fedón* y el *Banquete*. Más decididamente aún combate Fried. la interpretación heideggeriana de la verdad platónica desde un lado negativo, "a-letheia", des-velación (símil de la caverna). Un minucioso examen etimológico demuestra el sentido siempre positivo de la "aletheia" griega, en su triple significado ontológico, epistemológico y existencial. Si Heidegger ha querido devolver a la verdad su valor ontológico, liberándola del subjetivismo moderno, consigue justamente lo contrario, pues el concepto de "des-velación" conduce de nuevo al subjetivismo.

La presente obra, antigua y nueva, quedará siempre como una magnífica penetración en el significado histórico pluridimensional del fenómeno platónico; la palabra ponderada y decidida de Friedländer servirá de excelente guía.

L. Martínez Gómez.

Schrödinger, Erwin: *Nature and the Greeks*. Cambridge. University Press, 1954. 98 pp., 18,5 × 12,5 cm.

Si Grecia es la madre espiritual de Europa, ahondar en el conocimiento de la cultura griega será tanto como tocar las raíces de nuestra cultura. La ciencia física moderna atraviesa una fase de crisis entre el determinismo positivista del siglo XIX y los factores de inseguridad introducidos recientemente por las nuevas concepciones de la relatividad y de la física cuántica. El profesor Schrödinger ha juzgado oportuno remontarse hasta los orígenes de la ciencia humana, revivir su fundamentos, para plantear de raíz el problema moderno, conocer sus datos, detectar los posibles fallos iniciales y alumbrar así vías de solución. A ello van dirigidas estas conferencias pronunciadas en el University College de Dublin en 1948 y reunidas ahora en este tomo unitario. Fija primero las razones de esta vuelta de la atención al pensamiento griego primitivo, precisamente para hacer frente a la crisis actual de la Física. Aparte la paternidad cultural de Grecia, convida a ello la ejemplar apertura del hombre clásico para moverse entre posiciones doctrinales distintas sin parcelaciones hostiles irreductibles (p. 12).

Tras una exposición del antagonismo entre razón y sentido que se acusa desde los primeros pensadores griegos y se prolonga a través de las siguientes etapas de la filosofía, analiza el autor en sendos capítulos la postura científica de los pitagóricos, de los milesios, de Jenófanes y Heráclito, y de los atomistas, para acabar con una proyección resultante de los rasgos íntimos más caracterizados de este pensar occidental primitivo. El rasgo más fundamental es, según Schrödinger, la fe en una "inteligibilidad del cosmos", que arranca ya de los milesios, con su visión de la regularidad de los fenómenos y de la unidad de la materia, y, por tanto, de la totalidad del mundo. Esta inteligibilidad implica la oposición "esencial" entre religión y ciencia; aquélla suple la ignorancia con fantasía; ésta conoce o ignora, sin pretender saltar sus naturales barreras; lo mismo en una racionalidad determinista, que en una incertidumbre "irracional" escéptica a lo Hume, sin leyes fijas ni causas. El

segundo rasgo fundamental es, según el autor, la instintiva tendencia del hombre a simplificar el problema, poniendo entre paréntesis, separando, al sujeto que mira al cosmos, que aun siendo parte necesaria de él, se repliega detrás de él en una postura de "observador" desde fuera; es la hipótesis del mundo externo, "hipostatizado", "objetivado", mundo deshumanizado de la ciencia, al que son extraños los valores y sentidos humanos, éticos, religiosos, culturales. Sin embardo, todo ese mundo es una construcción del pensamiento, en el que todo puede verse como exterior al pensamiento mismo y sin variar los elementos, todo puede ser visto como perteneciente al pensamiento.

Aclarar esta permeabilidad mutua de cosmos y entendimiento artífice es para Schrödinger una tarea necesaria; hemos de caer en la cuenta de aquella equívoca hipostatización. En apoyo de su tesis aduce Schrödinger pasajes de Heráclito y de Parménides que llevan envuelta aquella constructividad del entendimiento humano.

Admiramos la penetración y fino análisis del autor, pero no ocultamos la impresión que nos deja de haber entrado en el pensamiento filosófico griego con visibles prejuicios idealistas a lo Berkeley y positivistas a lo E. Mach y B. Russell; no menos patente es el influjo de la tesis de Gomperz y otros alemanes de un excesivo hiato entre religión y filosofía en el alborear griego. Pitágoras es un ejemplo de ciencia y sentido religioso; Parménides, desde su altura metafísica, no se desentiende de las teorías científicas y probablemente fué un espíritu vaciado en el molde religioso y ético de los pitagóricos; Empédocles y Anaxágoras, no considerados en el libro, son ejemplos de una simbiosis original de experiencia científica y elevación metafísica y religiosa, y en el mismo Demócrito hay un cierto equilibrio del atomista empírico y del moralista humano. En todo caso no habrá nunca que confundir el despego de las creencias mitológicas populares, sobre las que uniformemente se levantan los filósofos desde Tales (culmina en Jenófanes), con la ausencia de un auténtico fondo religioso más depurado y culto. No compartimos por ello la apreciación del autor de la escisión histórica y "esencial" entre religión y ciencia hasta hacer a ésta connaturalmente "atea" (p. 95), y puntualizaríamos mejor enfrentando más bien mito y ciencia, que fué ya la fórmula de Aristóteles. La insinuación de "aprioris" kantianos en la elaboración del Uno de Parménides (p. 26) y en el mundo de Heráclito (p. 70), nos parece una trasportación histórica forzada.

L. Martínez Gómez.

Santayana, George: *The Philosophy of... Selection from all the works of George Santayana.* 2.ª ed., notablemente aumentada. Prefacio e Introducción de Irwin Edman. Columbia University, U. S. A. Constable and Company, Ltd. 1953. 904 pp., 21,5 × 14 cm.

Para quien desee introducirse en el pensamiento de Santayana, ningún instrumento mejor que esta copiosa antología preparada por I. Edman, editada y prologada primeramente en 1936 y puesta al día en 1953 con extensos añadidos de las últimas obras, alguna póstuma. Más de 300 páginas, la tercera parte del texto, van consagradas a los escritos *The idea of Christ in the*

gospels or God in man (publicado en 1946), *Dominations and powers* (1951) y *Persons and places* (1953).

Son conocidas las características de esta colección antológica. I. Edman, el colector, ha querido ofrecer al lector un visión inmediata de la filosofía de Santayana en sus mismos escritos; de ahí el título dado a la obra. Para ello ha seleccionado de su extensa producción aquello que más ilumina su pensamiento filosófico, aun desde campos exteriores más o menos afines, como la religión, el arte, la historia; se nos dan hasta unas muestras de su producción poética. Un elemento inapreciable para aquel fin lo constituyen los testimonios autobiográficos que abren (*A brief history of my opinions*) y cierran (*Persons and places*) el volumen.

De la última gran publicación *Dominations and powers* se transcriben íntegros los 17 capítulos finales. Quedan también abundantemente representadas *The life of reason*, primera y principal obra filosófica de Santayana (cerca de 300 páginas en la selección), *Scepticism and animal faith*, *The realms of being* (*of essence* y *of matter*) y la penúltima gran obra *The idea of Christ in the gospels or God in man*.

El sistema de selección permite seguir hasta un cierto grado la continuidad de las obras en su desarrollo cronológico; salvo pocas excepciones, oportunamente indicadas en el texto, se dan capítulos enteros, sin claros ni mutilaciones. Con ello el lector no sólo queda enterado de las ideas de Santayana, sino que vive un contacto íntimo e inmediato con su estilo de escribir y de pensar; puede percibir toda su riqueza expresiva, trasparencia y sinceridad humana, disciplina mental, sobriedad y "pathos" de espíritu creador y realista, al mismo tiempo poeta y filósofo.

Las obras añadidas en esta selección no alteran substancialmente el panorama ideológico de las anteriores. El ensayo dedicado a Cristo en los evangelios, compuesto en los años de la guerra, al cobijo de un convento-pensión de monjas en Roma, confirma la gelidez espiritual de Santayana; Cristo y los evangelios y todo el contenido dogmático cristiano mirado como un bello símbolo, literalmente falso y poéticamente verdadero, como expresión de la tragedia humana, sacrificio, expiación y salvación. En *Dominations and powers* subraya con trazos enérgicos su posición independiente frente a una situación política en que las fuerzas militantes espúreas (dominaciones) amenazan el desenvolvimiento de las naturales expresiones de la vida (poderes). Su fórmula de armonía entre libertad y orden, garantía de paz nacional e internacional, no la toma prestada de las modernas instituciones democráticas, a las que su espíritu más bien aristocrático mira con recelo.

El tercer volumen de la serie autobiográfica (*Persons and places*), póstumo, es una cifra bien exacta del sino humano y mental de este singular personaje, "huésped del Universo" (*My host the World*), extranjero en todas partes, pero reconciliado con su soledad y avenido a gusto con "el" mundo, único ser que le toca entrañablemente el alma, con entusiasmos naturalistas o materialistas bebidos en Lucrecio (filósofo favorito de Santayana) y sublimados con el dejo panteísta del "amor intelectual" a este Universo que se le rezumó de Espinoza.

L. Martínez Gómez.

WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logicus-philosophicus.* (Testo orig. vers. italiana, intr. critica, note, G. C. M. Colombo, S. I.) Bocca, Milano-Roma, 1954; 25 × 18 cm., 331 pp.

El P. Colombo merece el agradecimiento de cuantos se interesan por la historia de la Filosofía, principalmente en Italia; y más que por la traducción directa del *Tractatus logicus-philosophicus,* por las notas y la Introducción que la acompañan. Con aquéllas abre en lo posible el sentido de autor tan conciso y difícil como L. Wittgenstein, y con ésta no sólo encuadra al filósofo vienés y su doctrina en el marco histórico-filosófico en que se movió, sino —y principalmente—analiza sus ideas y relaciones con otras modernas escuelas de filosofía y pone al descubierto los fallos y deficiencias de una doctrina de donde lógicamente proceden otras en realidad inadmisibles. Más aún, manifiesta las graves y profundas contradicciones que la misma doctrina encierra, constituyendo—y en esto coincide con no pocas filosofías modernas—su propia destrucción. No por eso deja de reconocer las cualidades del filósofo austríaco y sus méritos, especialmente en la crítica hecha a otras filosofías que le precedieron—kantismo, fenomenismo, idealismo—y en el positivo influjo de esta "filosofía del análisis lógico" en la nueva lógica y principalmente en la lógica de las ciencias, hoy en pleno desarrollo. Hay que estimar debidamente las muchas dificultades que el P. Colombo ha tenido que superar para su obra, empezando por las filológicas de hallar o adaptar palabras italianas a la traducción de los vocablos alemanas con significados especiales, y después, por su penetración en la doctrina hasta descubrir la frecuente falta de fundamento, los presupuestos falsos o gratuitos y las contradicciones que en sí misma encierra. En esta obra no se contrapone expresamente la doctrina del vienés a la tradicional escolástica, pero su misma contextura descubre en el crítico una mente enraizada en los grandes principios metafísicos e iluminada para descubrir y discernir lo que la razón puede aceptar o debe rechazar.

A. FABRAT.

AUHOFER, H.: *Die Soziologie des Jakob Balmes.* Philosophisch-soziologische Dissertation. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía en la Facultad de München, 1953. 20 × 15. 177 pp. en ciclostilo.

Como ya lo indica el subtítulo, son estas páginas el trabajo presentado por el autor para obtener el doctorado en la facultad de filosofía. Se halla dividido en dos partes generales, ocupándose en la primera de enmarcar las doctrinas balmesianas dentro de la situación políticosocial del tiempo de Balmes; dentro de la tradición cristiana de las corrientes sociológicas de su tiempo (p. 17-53). En la segunda se estudian los principios fundamentales de la sociología de Balmes, los generales y los más particulares (p. 53-157).

Está el trabajo hecho a base de las fuentes que maneja con conocimiento con orden, con claridad y método; conoce bien la bibliografía balmesiana y penetra en el pensamiento del gran escritor. Tal vez pueda parecer a no pocos, sin embargo, demasiado escaso el trabajo, y que Balmes ofrece mucha más

riqueza sociológica de la que en la tesis aparece. Se ve por el final que no ha sido mucho el tiempo de que ha podido disponer el autor para la investigación y para la composición de su trabajo.

I. González.

Marc André. S. I.: *Dialectique de l'agir*. Paris, E. Vitte, 1954; 22 × 14. 588 pp.

Con este título, a primera vista menos significativo, nos ofrece el ilustre escritor jesuíta una excelente filosofía moral general. La obra presente corona las publicadas anteriormente por el mismo autor, a saber, la Psicología (*Psychologie réflexive*, 1949) y la Crítica (*Dialectique de l'Affirmation*, 1952).

La presente obra está dividida en tres libros, en los que se estudia respectivamente las cuestiones relacionadas con el fin último del hombre, con la obligación moral y con la persona moral. En el libro primero, en cinco capítulos expone el fin último en general, la bienaventuranza en abstracto, la bienaventuranza en concreto, o sea Dios, la consecución de la bienaventuranza, o sea el acto posesivo de la bienaventuranza, y el deseo de ver a Dios. El libro segundo desarrolla en cuatro capítulos las cuestiones acerca de la moralidad en general, del bien y el mal, del deber, del deber y la sanción. Finalmente, en el libro tercero se contiene en dos capítulos lo referente a la conciencia moral y a la virtud.

Todas las cuestiones están tratadas con originalidad, con profundidad, con acierto. Se examinan las doctrinas, aun las más actuales, tanto de los autores heterodoxos como las debatidas entre los autores católicos, cuando se trata de sutilezas o cuestiones delicadas como la esencia de la posesión de Dios, el acto esencialmente constitutivo de la ley, el conocimiento de la obligación moral perfecta, el deseo natural de ver a Dios... Por otro lado la exposición es clara y lógico el raciocinio.

I. González.

Selvaggi, F. (S. J.): *Filosofia delle Scienze*. Ed. "La Civiltà Cattolica". Roma, 1953. 350 pp. 17 × 11 cms.

Nos resulta especialmente grato presentar otra vez en estas páginas de Pensamiento una nueva obra del joven profesor de la Gregoriana. Hace poco presentamos *Problemi della fisica moderna*. Hoy es un manual sintético de Filosofía de las Ciencias, entendida ésta como reflexión crítica en torno al carácter y al método del conocimiento científico. El plan del libro es sencillo y claro. Una primera parte general estudia la estructura lógica y los procedimientos comunes a todas las ciencias. Procede más bien *a priori* en cuanto parte de la consideración abstracta del entendimiento humano para derivar de ahí el esquema general del proceso cognoscitivo, en el cual han de encuadrarse necesariamente los diversos procesos científicos. Una segunda parte especial analiza la naturaleza y métodos propios de los diversos grupos de ciencias en particular: Ciencias matemáticas (cap. 4-6); Ciencias físicas (cap. 7-9); Ciencias de la vida y del hombre (cap. 10-12). Una sección final (cap. 13) sobre "Ciencia y Filosofía" cierra el libro a manera de *Con-*

clusión. Dos índices, uno de nombres y otro de materias completan el precioso Manual.

Indudablemente el Manual resulta oportunísimo. Hacen falta manuales que pongan al alcance de muchos una síntesis de estos temas tan actuales tratados a la luz de la filosofía perenne. Este tiene el mérito de ser tal vez el primero. Está redactado con la nitidez y concisión muy propias de un manual. Lectura fácil y que a todo no iniciado proporciona una excelente introducción y una buena información sumaria. A fuer de conciso en ciertos puntos cruciales ha de resultar un poco superficial y evasivo. Las ideas expuestas, siempre seguras, no nos parecen siempre las más fundadas ni las que habría que preferir. Así, p. ej.: La exposición algo deformada que se hace del primero y segundo grado de abstracción con inclusión de la física moderna dentro del primero, del que, en cambio, se excluye la filosofía natural; igualmente, la exposición que se hace del valor ontológico de las teorías científicas. Los casos particulares, en que se dice ser posible pasar de la hipótesis a la ciencia cierta (224s), no convencen, porque en los dos primeros se trata de un *observable* hipotético, y en el tercero la convergencia prueba la teoría con exclusión de otras, pero según su verdad propia, sin que de ahí se deduzca cuál sea esa verdad propia. Pero estas y otras divergencias importan aquí poco. Se trata de cosas discutibles dentro del pensamiento católico. Por eso la recomendación fundamental que yo me atrevería a sugerir al autor para ediciones sucesivas sería más bien esta otra.

Yo diría que en un Manual, que se presenta como manual "del pensiero cattolico", deberían hallar eco todas las resonancias del pensamiento católico en esta materia. Y encuentro que desde el mismo punto de vista filosófico se dan por apodícticos ciertos presupuestos, que no todos los escolásticos admiten. Pero aun dentro de los mismos temas tratados se echan de menos puntos de vista expuestos por autores que representan también el pensamiento católico. En dos o tres ocasiones se alude al diverso sentir de Maritain, Renoire, Amerio, etc. No es eso solo. Hay más. Así, p. ej. en el tema de los tres grados de abstracción, que se presentan como algo definitivo, no hubiera sido impertinente aludir a sus dificultades internas, anotadas últimamente por A. Mansión en la *Introduction á la Physique aristotélicienne*[2] (pp. 122-195), antes por Toledo e independientemente también por nosotros. Igualmente, al proponer como fundamento de la inducción el principio de la constancia de las leyes naturales o de la causalidad física, hubiera sido oportuno recoger que J. De Vries, por ejemplo, no admite dicho fundamento (cf. *Die neue Physik und das Problem der Induktion,* en "Philosophisches Jahrbuch", 60 [1950] 151-160). Tampoco hubiera estado demás, al exponer que la ciencia matemática debe entenderse aun hoy como ciencia de la cuantidad, hacerse eco de que no todos los escolásticos piensan así, v. g., N. Junk (cf. *Mathematik und wirkliche Welt,* en "Scholastik", 18 [1943] 161-175), etc. Convendría evitar que los lectores ajenos a la filosofía católica tengan ocasión de tomar por estrictamente católico lo que un católico puede libremente no sostener. También a los lectores católicos, a quienes va de suyo dirigido, puede creárseles un criterio excesivamente estrecho, que en definitiva dará lugar a escándalos innecesarios. Por lo demás comprendemos que ello es difícil. En

realidad es necesario que manuales como éste se multipliquen. Siendo varios es más fácil que logren reflejar exactamente el pensamiento católico. Como quiera que sea—y queremos que esto quede bien sentado—, el A. ha dado una pauta y ha realizado un ensayo nada fácil con una maestría extraordinaria. Quizá no la aprecie debidamente sino quien intente realizar algo parecido. Por todo ello le felicitamos cordialmente, y estamos seguros de que el éxito responderá al mérito y al logrado empeño.

J. ECHARRI.

GINDL, I.: *Die Grundakte des Geistes.* Herder, Wien, 1953. 22 × 15 cm., 80 pp.

Un opúsculo de agradable lectura, claramente expuesto y bien orientado, en el que Irmgard Gindl ha sabido recoger en pocas páginas los fenómenos humanos, que diferencian al racional de la bestia: Sólo el hombre, y no el animal, puede conocer objetivamente, decir "tú" y "yo", realizar un valor, comprender el sentido de las cosas y determinarse.

El análisis de Irmgard Gindl es perspicaz y sugerente. Y digno de encomio el haber sabido sistematizar en seis fenómenos fundamentales la diferencia específica del hombre. Nos permitimos dos pequeñas advertencias: 1.ª Se nos afirma en el opúsculo que sólo el hombre puede ejecutar los actos mencionados porque únicamente él, en contraposición a las bestias, posee un espíritu. Así es. No lo dudamos; pero desearíamos verlo más explícitamente probado, pues también existe diferencia específica entre animales y plantas, y no por ello dejan ambos de ser materiales. 2.ª Admitimos sin dificultad el análisis de Irmgard Gindl y todas las consecuencias por ella deducidas, si lo consideramos aplicado a los actos de un hombre desarrollado y normal. Pero referido a niños de corta edad (inferiores a cinco años), quizá sea difícil y prematuro. Por lo demás, aunque deudora en muchos aspectos de Max Schelers, Karl y Charlotte Bühlers, merece Irmgard Gindl nuestros elogios, ya que ha sabido con una exposición diáfana y sistemática acercar un problema vital de la Psicología superior a las fuentes de la Psicología experimental.

P. GARCÍA ASENSIO.

CÓDIGOS DE MALINAS. *Social-Familiar-de Moral Internacional.* "Sal Terrae", Santander, 1954. 606 pp., 17 × 10 cm.

La Editorial "Sal Terrae" nos hace con el presente volumen un gratísimo y fundamental servicio; pulcramente presentado y perfectamente manejable, nos ofrece en él la traducción de los tres códigos, Social, Familiar, de Moral internacional, que la *Unión de Estudios Sociales de Malinas* ha ido elaborando con la competencia y el éxito por todos conocidos.

El *Código social,* primero en publicarse, se tradujo al castellano de sus dos ediciones francesas; por eso es el más conocido entre nosotros. En 1950 se publicó la tercera edición con los retoques y añadiduras pertinentes, y esperaba su traducción al español. El *Código de Moral internacional* tuvo su primera edición en 1937, y su traducción castellana, casi desconocida en España, apareció en Chile. La segunda edición, notablemente refundida, apare-

ció en 1951, y ésta es la que nos presenta el traductor P. I. González en esta versión tan oportuna en las actuales circunstancias. Finalmente, el último en aparecer fué el *Código familiar*, primera edición en 1951, y aquí aparece su primera versión castellana. La autoridad doctrinal de los códigos de Malinas es inmensa, dada la gran competencia de las ilustres personalidades que han contribuído a redactarlos. Por lo mismo hemos de agradecer a la Editorial "Sal Terrae" nos los haya ofrecido en este precioso volumen, enriquecido además con un valioso índice de materias, debido a la benemérita labor del traductor, el profesor de Etica de la Pontificia Universidad de Comillas, R. P. Ireneo González.

L. SALCEDO.

XXXV CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL: *Crónica Gráfica* y *Sesiones de Estudio. Crónica*, 300 pp.; *Sesiones*, tomo I, 840; II, 960 (28 × 20 cm.). Barcelona, 1953.

El grandioso Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona deja su recuerdo más confortador en estos tres gruesos volúmenes, editados por la diligente Comisión de Publicaciones. En el primero—*Crónica Gráfica*—se han sabido armonizar las innumerables y bellísimas fotos con un texto selecto, sobrio y piadoso a la vez. Los dos mágnificos tomos de las *Sesiones de Estudio* recogen las intervenciones de ilustres prelados congresistas, el texto íntegro de los discursos de las asambleas generales, las ponencias de sección y más de doscientas cincuenta comunicaciones y trabajos de las más eminentes personalidades científicas, en especial relacionadas con los estudios teológicos y escriturísticos, o de Moral, Sociología, Pedagogía, Pastoral, Liturgia, Historia. A esta revista le interesa notar particularmente la presencia de valiosos trabajos en íntima conexión con determinados problemas de la Filosofía. No en vano el misterio eucarístico provoca cuestiones insospechadas y ofrece lumbre excepcional en numerosos aspectos del quehacer filosófico.

Resulta innecesario, pues, llamar la atención sobre el mundo de perspectivas que se abre por un esfuerzo semejante; con razón dijeron voces autorizadas que en este cenáculo del trabajo intelectual se forjaba sabiduría divina y humana para generaciones.

Alabamos sin reservas tan esmerada edición, con papel y letra excelentes. Unos detallados índices de nombres, materias y autores completan la obra, indispensable ya para el investigador y aun para el cristiano amante del Augusto Sacramento y de la Iglesia.

L. S.

ROYO, A., O. P.: *Teología de la Perfección cristiana;* prólogo del Excmo. y Revdmo. Sr. Albino G. Menéndez-Reigada, obispo de Córdoba. Madrid, B. A. C., 1954. XXXII + 984 pp.

El R. P. Antonio Royo, O. P., nos da en esta obra el fruto de una larga labor docente y de investigación en la Facultad teológica de San Esteban de Salamanca.

Libro que puede ser magnífico texto de Ascética y Mística en Universidades y Seminarios, sobre todo en su segunda parte, donde trata de los grandes principios teológicos de la vida cristiana y de las principales cuestiones fundamentales que se agitan en las escuelas de espiritualidad.

También puede ser un instructivo libro de lectura espiritual. Utilísimo para PP. Espirituales y maestros de novicios. Muy práctico incluso para libro de meditación mental.

El autor domina perfectamente la teología católica, y sobre todo Santo Tomás de Aquino, al que cita continuamente con gran erudición, lo cual es uno de los principales méritos de la obra.

Magnífica sistematización, claridad y amplia bibliografía (quizá falten autores alemanes) particular al principio de cada capítulo y general en el resumen histórico-bibliográfico que encabeza la obra.

Con todo me atrevería a ponerle algunos reparos: Creo que, siendo como es una *Teología de la Perfección*, da demasiada entrada al dogma y a la moral. En cambio, explica poco las diversas escuelas de espiritualidad, apasionándose un poco por defender la suya, lo cual le lleva alguna vez a afirmaciones un tanto gratuitas (pág. 286, sobre todo la nota 20); a tratar a los adversarios algo despectivamente como desde una fortaleza completamente segura (págs. 282, 304, nota 52); a leer algo de prisa algún argumento contrario (pág. 262, donde refuta al P. De Guibert aduciendo un argumento que el mismo P. De Guibert confiesa que es débil y que no tiene la fuerza del segundo, que pone a continuación, pág. 352, *Theologia Spiritualis Ascetica et Mistica*, editio tertia. Romae, 1946, el cual no toca el P. Royo).

Pero todo esto no toca el nervio de la obra ni disminuye el merecido elogio y amplia aceptación que universalmente ha obtenido.

A. H.

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Historia de la Filosofía*. Tomo I, *Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Presentación, traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez, S. J. Prefacio de Joaquín Carreras Artau. Barcelona. Editorial Herder, 1954. 22 × 14 cms. XIV-516 págs.

Del autor de esta *Historia de la Filosofía*, que en pulcra traducción española nos ofrece la Editorial Herder, conocíamos ha tiempo un bello estudio intitulado *Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik*: apareció en 1935, en un volumen dedicado a Martín Grabmann con ocasión de sus sesenta años (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d.M.A., Supplementbd. III, I Albbd., 1935, pp. 131-148). Nos place recordar aquí ese artículo y a su vez el nombre ilustre del gran maestro en cuyo homenaje fué escrito: de Grabmann se reconoce Hirschberger discípulo fiel; de Grabmann, ilustre promotor del método histórico, que Hirschberger en el citado artículo con honrado entusiasmo profesa y defiende, del método que inspira y acredita la Historia que aquí presentamos. En aquel artículo proclamaba Hirschberger sin reservas su fe en el valor de la historia del pensar filosófico como fecundo itinerario hacia la más plena verdad: porque es en esa misma historia, en el fluir temporal de los con-

ceptos filosóficos donde éstos van destilando el rico zumo de verdad supratemporal, perenne, que atesoran. Hirschberger afirmaba entonces "que el método histórico en filosofía, no sólo no es historismo, y mucho menos relativismo, sino que es filosofía y filosofía científica, cuando ese método se afana por ir eliminando una tras otra las escorias temporales y espaciales del pensar, para así, finalmente, poder contemplar la verdad pura *sub specie aeterni* (l.c., p.148).

La presente obra, como decíamos, inspirada en esa fe firme en el método histórico, acredita a éste con sus opimos frutos. Hirschberger trata de poner al descubierto esa dialéctica de lo temporal y de lo eterno, que es el alma de la historia del pensamiento filosófico, que es a su vez condición de todo pensar humano, atado al tiempo y con irreprimible exigencia de validez perenne, de logros de eterna verdad. Hirschberger quiere hacernos ver en la historia de la filosofía una honrada lucha por la verdad, un progreso incesante, de innegable coherencia, a lo largo de su dimensión temporal. Hirschberger reconoce ser mérito de Hegel haber proclamado este valor esencialmente filosófico de la historia de la filosofía; pero no puede aceptar la concepción hegeliana de la dialéctica de esa misma historia: la innegable coherencia del proceso histórico no puede reducirse a la inflexible lógica, que Hegel quiso ver en la sucesión de los sistemas. Como el proclamar el valor esencialmente filosófico de la historia de la filosofía no es tampoco pretender reducir la filosofía misma al flujo inestable de las varias y contradictorias opiniones y doctrinas dadas en la historia. Hischberger está lejos de Hegel y también de toda forma de irenismo historicista. Pero también quiere estar lejos, y con razón, de ese otro historismo dogmatizante, que pretende que la verdad plena y total pertenece a un hombre o a una escuela de un determinado siglo. Hirschberger recuerda estas luminosas palabras de H. Rickert: "Nur durch die Geschichte kommen wir von der Geschichte los" sólo por la historia nos libramos de la historia (H. Rickert, *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, 1931, p. 19); la historia, ciertamente, bien auscultada, con ancho espíritu, sin prejuicios de escuela, nos libra de esos dos malos historismos, del que hace sucumbir toda la verdad en el caduco fluir del tiempo, y del que pretende ser la verdad toda y plena monopolio de un hombre o de un tiempo. Y por esto también, al margen ya de inaceptables irenismos, Hirschberger reacciona enérgicamente contra esa tan estéril tendencia a buscar siempre y ante todo radicales antagonismos, a aumentar distancias, a ahondar divergencias, particularmente cuando se trata de doctrinas domésticas, dentro del ancho campo de la filosofía cristiana: aquí el autor busca noblemente, y ante todo y sobre todo con el mejor sentido de las limitaciones del pensar humano, los puntos y planos de continuidad y coincidencia, sobre los cuales aquellas posibles o reales divergencias, más que radicales antagonismos, significan legítimos esfuerzos por alcanzar esa verdad plena, que sólo puede ser logro y conquista del trabajo de muchos.

El primer volumen de esta Historia, único aparecido hasta ahora de la traducción española, abarca la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. Hirschberger nos ofrece una rica exposición de la más valiosa sustancia de auténtico pensar, que en ese amplio período se contiene. De erudición anecdótica el autor se preocupa poco. Le interesa, sobre todo, la objetiva exposición de las

doctrinas, que más honda huella dejan en el decurso de los siglos, que son pasos más firmes hacia nuevos esplendores de verdad. No es fácil hacer una selección de los mejores capítulos o partes de esa exposición, porque son muchas las excelencias que en todos ellos resplandecen. Recordamos especialmente las páginas dedicadas a Platón; Hirschberger ya es conocido por otros trabajos como eximio especialista en el platonismo; por esto la síntesis que aquí nos ofrece es de modo particular luminosa, de vigor y firmeza que a las claras denuncian la vieja intimidad del autor con el tema tratado. Y las mismas justas alabanzas merecen los capítulos dedicados a Aristóteles, a San Agustín, a Santo Tomás.

En el orden intelectual, ha escrito Ortega, no cabe faena más humilde que el traducir. Y aun es más humilde, cuando, como en el caso presente, se trata de traducir una historia de la filosofía y el traductor es historiador y filósofo bien acreditado por originales estudios. El P. Martínez Gómez ha realizado el humilde menester con admirable ejemplaridad. Ha logrado también alcanzar el ideal, que a esa misma labor, el traducir, Ortega señala: llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de la propia lengua, hacer que transparezcan en ella los modos de hablar propios al autor traducido. Esto imponía una labor paciente de escrupulosa hermenéutica, que el traductor ha cumplido con el mejor acierto. Pero su trabajo no se ha reducido a esto: ha enriquecido y actualizado el original con preciosos complementos bibliográficos de literatura filosófica española. Y ha hecho más en servicio del lector español: el P. Martínez Gómez ha añadido una preciosa síntesis de la historia de la filosofía española, correspondiente al período que abarca este primer volumen, a la cual el autor alemán, dado el carácter de compendio de su obra, no pudo atender debidamente. El traductor ha logrado en la brevedad obligada de este suplemento sobre la filosofía española, reunir la mayor abundancia de noticias con la más nítida y enjundiosa exposición de doctrinas. Merecen especial mención las páginas dedicadas a Séneca, en las que brillan con particular esplendor las dotes de síntesis del traductor. Original, y feliz, es también la presentación del renacimiento español; El P. Martínez Gómez reúne en grupo aparte a los médicos filósofos de ese período, Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Sabuco y Vallés, justificando con buenos argumentos la singular afinidad de esos pensadores dentro del vario campo de la filosofía renaciente.

RAMÓN CEÑAL.

SILVA-TAROUCA, AMADEO: *Praxis und Theorie des Gottbeweisens*. Herder-Wien, 1950; 22,5 × 14,5 cms; 210 pp.

El libro del profesor Silva-Tarouca se abre con una exposición de las exigencias, que el pensador actual tiene frente a la filosofía teísta, y que se reducen a pedir un filosofar vivo que no por esto haya de ser con detrimento de la absoluta precisión de una filosofía realista. Los capítulos segundo, tercero y cuarto desarrollan más estas ideas y preparan el clima para que la prueba de la existencia de Dios sea no construída, no edificada "sobre" la realidad o sacada "de" ella (lo cual equivale a "alejada" de la realidad), sino

para que dicha prueba sea hallada "en" aquella realidad (p. 89). El capítulo quinto completa el tema, tratando de la realidad mutable, de cómo la realidad está necesitada de *ser* causada.

Se pasa con ello en el capítulo sexto, sin dejar la "práctica" de la prueba de Dios, a su "teoría"; en este capítulo se estudia el valor del principio de causalidad, y de aquí se da sin esfuerzo un paso más adelante y se llega a la prueba misma de la existencia de Dios, en cuanto que Dios, como Creador del ser, es lo más real de todo. Dedícase este capítulo séptimo a las pruebas no auténticas y a las verdaderas pruebas: Santo Tomás recoge en sus cinco vías el sentido íntimo de los pensadores cristianos anteriores, y nos ofrece por primera vez una elaboración científica. La gran tarea de la filosofía actual es responder a las realidades culturales del hombre de hoy, extremadamente difíciles, continuando por el sendero trazado por Santo Tomás. Las pruebas de Dios son el fundamento de la ciencia de la realidad. El último capítulo, el octavo, expone la ontología de la prueba de Dios, como respuesta al triple anhelo de nuestro tiempo: existencialidad sin compromiso, humanismo viviente, pensar acomodado a la mentalidad actual.

Como resumen de la obra traducimos sus últimas líneas: "Todo lo que tiene ser para nuestra experiencia, toda realidad, existe *mezclada de potencialidad. Reclama una causa.* Y si *existe* reclamando una causa, *es* causada, ha recibido su ser. Por tanto existe lo que causa el ser. Y esto, la causa eficiente del ser, de la realidad como tal, es lo que llamamos: Dios" (p. 189).

Las líneas que preceden apenas dan una idea de la riqueza que contienen las páginas de esta obra. Es un trabapo de extraordinario equilibrio y madurez, y de una profunda cultura filosófica, unida a una vivencia personal, humana e íntegra, de los problemas. No es un libro más sino el fruto sazonado de un talento poderoso, claro, eminentemente moderno en la mejor acepción de la palabra. Es un libro que no se sabe dejar de la mano y en el que cada vez se admira más la unidad y hondura de la síntesis serena y sumamente aleccionadora. Creemos que ha logrado realizar de modo magistral lo que él mismo presentaba como tesis: La filosofía de Santo Tomás es una construcción que ha desafiado a los siglos; ¿quién va a querer derribar sus fundamentos sólo porque el edificio necesite modernizarse? Por otra parte, no hay que estimar tanto la disposición interior que data del siglo XIII—y lo mismo se diga de la que datara del siglo XIX—que se dificulte el poder habitar el edificio. De lo contrario se convierte lo que era construcción digna del mayor respeto en un museo, cuyos tesoros hemos de mantener constantemente limpios del polvo, hemos de catalogar y cambiar un poquito de sitio, pero tenemos que evitar que se usen (p. 14). Nuestro más sincero agradecimiento hacia el eminente profesor que ha sabido hacer utilizables para el pensador de hoy esos tesoros de la mejor tradición de la filosofía perenne.

J. SOLANO.

WELDON, T. D.: *The vocabulary of Politics. An enquiry into the use and abuse of language in the making of political theories.* Melbourne-London-Baltimore, Penguin Books, 1953; 199 ps., 11 × 18 cm.

No se trata de ninguna enciclopedia o diccionario político, sino de un análisis filosófico de los principales términos manejados en la filosofía política. El estar presentado y recomendado por el profesor A. J. Ayer nos está indicando la filiación doctrinal del libro. Es una muestra típica de la tendencia analítico-posititiva tan en boga hoy en Gran Bretaña con todas sus preocupaciones por revisar el vocabulario filosófico de espaldas a la metafísica y con una base esencialmente empírica. Es un modelo de vulgarización y de investigación filosófica al mismo tiempo, en una serie de capítulos encabezados con títulos bien sugestivos va comparando la política con la filosofía, especialmente con la lógica de las teorías políticas clásicas. Hace un estudio lingüístico de los principales vocablos utilizados en política: Estado, autoridad, derechos, ley y libertad. Estudia los sistemas político, democrático, hegeliano y marxista, para llegar a la conclusión de que fallan sus fundamentos filosóficos. La consecuencia obvia que saca el a., es que a la política no hay que buscarle más fundamentación que la que en cada caso particular decida el buen gobernante con arreglo a las circunstancias del momento. Cierra el libro con un estudio comparativo entre la política y la moral, negando que haya distinción adecuada entre los dos terrenos, y, por tanto, que la moral esté mejor fundamentada que la política.

La crisis que hace del sistema dialéctico hegeliano me parece acertada en muchos puntos. Lo que no todos admitirían es la consecuencia que saca de su refutación. La fundamentación hegeliana no es ni verdadera ni falsa, es metafísica y, por lo tanto, vacía, o como dice el a. en otro sitio, "inofensiva". "Es, precisamente—prosigue Weldon—, un ejemplo típico de la ilusión que engendra siempre una manera de pensar no empírica o metafísica sobre materias fácticas."

Todo el libro está respirando una atmósfera antimetafísica. Es inútil, según el a., esforzarse por buscar ningún fundamento a la política. No existen meta-vocablos ("meta-Words"), cuyos secretos hayan de ser descubiertos por privilegiados cerebros metafísicos: "Gobernar en cualquier nivel es esencialmente un asunto que pertenece al juicio y decisión de los hombres de Estado y de los gobernantes, y no un asunto que tenga nada que ver con el razonamiento teórico (p. 127)".

Creemos, sin embargo, que el mero conocimiento de los hechos no basta para la capacitación de un sujeto para el gobierno, necesita además alguna norma para regir esos hechos. El mismo a. reconoce que ciertas generalizaciones ayudan para el buen gobierno.

Descartado el fundamento en el terreno político, necesariamente había que quedar eliminado todo factor de obligatoriedad religiosa o divina. Para nuestro a., el fundamento del Estado no se basa ni en el derecho natural ni en ningún contrato, ni en la obligación de ninguna ley. Las asociaciones orgánicas o estatales no tienen más utilidad que la de sus individuos; no son personas morales, sino agrupaciones de individuos, ni mucho menos necesitan ser fundamentadas por entidades sobrenaturales. Todas las ideas del derecho

divino, de la autoridad o del poder arbitrario en general las califica Weldon de igualmente desacreditadas y pasadas de moda. Es una lástima que sobre este punto el sentido histórico del a. no tenga en cuenta las infinitas y autorizadas publicaciones que están muy lejos de suponer pasadas de moda estas fundamentaciones divinas.

En el penúltimo capítulo, el primer párrafo lleva este título, que nos descubre cuál es la autocrítica que el a. ha hecho de su propia teoría: "La amenaza de escepticismo". Es verdad que Weldon trata de superar esta crítica. Pero reconocemos ingenuamente que no vemos el valor de esta defensa ni cómo pueda escapar del escepticismo o del anarquismo una teoría política desprovista de toda fundamentación metafísica.

S. Gómez Nogales.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Mazzantini, Carlo.—*Il contributo della Grecia alla metafisica classica.* RivFilNeos 45 (1953) 495-519.

Esta contribución es esencialmente fundamentación de la "metafísica" misma como justificación racional, refleja y temáticamente comprehensiva del "poder corresponderse" la palabra humana en el límite abierto de su certeza, con el ser en sí mismo, en la inexhaustibilidad estructural de su verdad. Justificación, además, de las existencias mundanas, y demostración de la existencia de Dios, en virutd de la "ontologicidad "reveladora del hombre, que es inseparable de la "ontologicidad" existencial del hombre, que es inseparable de la "ontologicidad" existencial del hombre. Este "suceso filosófico" de Grecia es digno de restaurarse innovándolo. Valor intrínseco natural, abierto al valor sobrenatural precisamente en cuanto vale por sí, de un modo autónomo. Es un saber que es esencialmente también búsqueda, y viceversa. "Sabiduría"; sophia que es también philia, e inversamente: φιλοσοφία *R. N. F.*

Sciacca, Michel Federico: *Platón. Dos mil trescientos años después de su muerte.* CdD 165 (1953), 433-445.

Platón soporta desde hace un siglo el asalto de los enanos, jorobados y lisiados del espíritu. Hoy se le combate por ser un proclamador del destino vertical (espiritual) del hombre, no horizontal (terrenal). Dió al hombre una esencialidad superhistórica y supermundana. Filósofo de la cualidad, no es reducible a las dimensiones de la cuantidad histórica o física. Es el descubridor de la Idea que ilumina al hombre, para sacarle del "sueño de la vida" a la verdad de la misma vida. Descubrió la altura de la mente humana, que se levanta sobre la materia. La Idea trascendente, pero dadora de realidades. Este elevarse es una locura divina. Es un peligro, pero hermoso. Por eso lo persiguen los de la caverna. Hoy chocaría también con los que sólo usan de su entendimiento para el progreso material. El también era democrático, pero aristocráticamente. No democratizar la aristocracia: esto es materializarla (sería el triunfo de lo cuantitativo); sino aristocratizar al demos (pueblo), que triunfe en cada uno lo cualitativo, lo humano.

El filósofo de la República es combatido hoy, porque no admite la identificación del

hombre con su situación histórica, sino que le concede el elevarse sobre las sombras de la caverna a la Idea, a Dios.

Es triste en el siglo vigésimo tercero de la muerte de Platón ver que compramos el "progreso" y la "nueva" progresiva Europa, con el pequeño precio de la renuncia a nuestra auténtica humanidad. *J. Jiménez*

ESLICK, L. J.: *The dyadic character of being in Plato. TheModSch.* 31 (1953) 11-18.

Platón rechaza que el ser sea unívoco en el sentido de Parménides. Mas para admitir la multiplicidad cree necesario afirmar la existencia del no-ser. Unidad y ser no son convertibles. Todo ser ha de constar de su unidad absoluta y de su heterogeneidad relativa. No es algo aislado y estático, sino que está dotado de la dinamicidad del cambio y de la relación a otros seres. Toda forma es una idéntica consigo misma y es distinta de las demás. "Ser", "idéntico" y "distinto" no pueden ser lo mismo. Luego "Uno" y "Otro" son dos formas del ser. Pero "ser otro" no tiene esencia propia. Luego ser y no ser son los constitutivos del existente. Cada forma es una en sí, luego al ser "una" unidad es idéntica a sí misma por esencia. Pero no es "la" unidad, sino una reflexión de la unidad en el "otro". "El otro" al interferir con el uno le dispersa en multitud de imágenes. Parte de estas imitaciones del uno es no ser y por esta parte cada forma se diferencia del "uno" y de las demás formas. Luego todos los seres son esencialmente idénticos y distintos por una mera negación. El fundamento de la predicación es el no ser más bien que la sustancia. La esencia es impenetrable y el discurso no puede dar más que una descripción cualitativa de alteridades.

S. Gómez Nogales.

CLAK, S. J.: *Aristotle's feeling for development in Philosophy.* TheModSch, 30 (1952) 1-19.

Spengler afirma que los griegos se movieron sólo en el presente en la solución de sus problemas sin tener en cuenta el pasado. Jaeger, en cambio, y R. Adamson sostienen que Aristóteles poesía un sentido histórico bastante perfecto. De un estudio directo sólo de la Metafísica concluye el autor que a pesar del carácter heterogéneo y limitado de la evidencia, Aristóteles tiene conciencia del desarrollo gradual de las ideas que se opera a través de la tradición filosófica y que tanto contribuye a la clarificación de los problemas. Para ello consulta siempre a lo que han dicho sus predecesores para no cometer sus errores y para recoger todas las partículas de verdad que haya en ellos, a fin de avanzar sobre lo que ellos construyeron. De vivir hoy, Aristóteles estaría más bien en la línea humana descrita por Erdmann: "Los resultados de una edad y de una filosofía proporcionan los materiales y el punto de partida para sus sucesores."

S. G. Nogales.

OTTAVIANO, CARMELO: *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica.* RivFilNeos, 45 (1953) 535-580.

El autor comienza poniendo de relieve la crisis profunda que hoy presenta la cultura, nacida de la autonomía que en el terreno ético el hombre moderno se ha arrogado respecto a toda ley trascendente. La razón humana por sí sola, sin llamar en su ayuda a una metafísica preconstituída, no puede establecer ni el objeto ni el motivo de la acción moral: todos los criterios éticos excogitados fallan al fin y conducen a ruinosas consecuencias. La autonomía ética, prosigue el autor, no es más que un caso particular del funesto error que vicia al pensamiento moderno entero desde Descartes hasta nosotros: el inmanentismo, que culmina con el *esse est percipi* de Berkeley. La conclusión del inmanentismo no puede ser sino el panteísmo, la filosofía más contradictoria e inmoral que puede formularse. El autor somete a crisis los fundamentos del hegelismo, sobre la base de textos de la *Enciclopedia* y de la *Estética,* mostrando lo absurdo de todas las tesis del sistema. ¿Cuál es, se pregunta sucesivamente el autor, la manera de cortar de raíz la funesta ilusión del idealismo inmanentista? La raíz de éste es el realismo *mediato,* nacido de la teoría de la imagen psicológica, infiltrado en el compacto sistema del realismo inmediato aristotélico. El autor examina minuciosamente el *De anima* del Estagirita y pone de relieve los motivos psicológicos de la génesis de la teoría de la imagen, proponiendo para remediar estas lagunas de la tradición una nueva forma de realismo inmediato más sólidamente fundada y sobre todo

capaz de prescindir de la imagen. Cita a este propósito los resultados de las recientes investigaciones en psicología experimental sobre la naturaleza del conocimiento sensible, determinado como aportación de energía o ser al sujeto cognoscente, y demuestra cómo esto abre camino a una "metafísica de la variabilidad del ser finito" en perfecta consonancia con la metafísica clásica y con la tradición cristiana.

R. N. F.

SEMMELROTH O.: *Die Lehre des Ps-Dionisius Areopagita von Aufstieg der Kreatur zum goettlichen Licht.* Scholastik, 29 (1954) 24-52.

Para el Pseudo-Dionisio, dentro de su Teología de la Luz, son las criautras rayos del divino foco, múltiple en sus efectos porque lo es virtualmente en su interna unidad. A pesar de ciertas anfibologías, el manifiesto sentido de dádiva generosa en tal irradiación, ahuyenta la duda de una emancipación necesaria y panteística; concepto este último en pugna con la inabordable superesencia del Innominado. No caen las criaturas en revuelto montón, sino escalonadas jerárquicamente, al modo que los rayos se empapan de sombra según se alejan del centro lumínico. No hay intermediarios entre Dios y el mundo de índole increada. Para el neoplatónico, el todo es primero que los individuos. Bajo este ángulo ve la pasarela de Dios al mundo: cómo el Superuno puede derramarse en multiplicidad. La divina acción brotante del mundo es a un tiempo revelación del mismo Dios. Complemento suyo es la Santa Escritura, suprema y única norma de verdad. *L.*

SEMMELROTH, O.: *Gottes australendes Licht. Zur Schoepfungs und Offenbarungslehre des Ps-Dionysius Areopagita.* Scholastik, 28 (1954) 481-503.

La síntesis real de la efusión de Dios en las criaturas y retorno de éstas a Dios, represéntala preferentemente el Pseudo-Dionisio por la imagen óptica de la luz vertiéndose en múltiples rayos que a su vez vuelven y se centran hacia la unidad focal. Pero igual idea tradúcese por el grito divino que en las criaturas llama y a la vez halla resonancia.

El remontar de lo creado o múltiple hacia el Uno, lógrase no por trasgresión de grados jerárquicos, antes por la libre conservación del propio, ya que todo va dentro del divino designio, trazado en plan de unidad.

La fuerza impulsora de ese ascenso unitivo es el Eros "divino", de acepción más noble en el platonismo que entre los modrenos y que agita aún a los seres sin vida. Conductor en ese esfuerzo hacia la luz es Cristo, ideal realizador, como Dios y hombre, de la conjunción del Uno y del múltiple.

Latente en todos los seres ese ansia hacia el Uno, cúmplese, incomparablemente, en el racional. Tres grados supone su cima en el hombre: unificación, iluminación, plenitud; estado el último en que el discurso cede plaza a la contemplación, en que más quehacer con Dios la obra común, se padece la de solo Dios, simpatía auténtica por la que el Uno absorbe al múltiple: hito cimero de la perfección creada. *L.*

L. ULPIANO ALVAREZ, O. S. B.: *Invitación de San Agustín.* CdD, 165 (1953) 5-31.

La finalidad del artículo es señalar la presencia de S. Agustín en la humanidad "invitando a la exploración continuada de su personalidad". El P. Ulpiano Alvarez la dibuja a grandes rasgos. Su dimensión humana: el apasionamiento por las ideas y la belleza, la inquietud porque el alma está vacía de la verdad. El pensmiento ajeno a la sistematización, pero con un cuerpo doctrinal cuyos puntos principales son Dios y el alma. San Agustín, al estudiarlos, toca los principales problemas filosóficos y teológicos: La Trinidad, la Gracia, el problema del conocimiento... fueron planteados profundamente y resueltos en sus líneas generales. A veces sus soluciones no se han comprendido por separarlas de sus ajustes históricos, por querer que el "santo" nos solucione problemas nuestros que él nunca se propusiera.

Los historiadores de la filosofía han propuesto la reducción de S. Agustín a Santo Tomás. El autor la rechaza, porque sería la eliminación de uno de los dos. Muestra diferencias esenciales que imposibilitan esta unificación: en el modo intelectual a San Agustín le absorbe el ser en la realidad con su entronque divino, el tomista, en

cambio, el ser abstracto situado en el entendimiento. Aun en el método, la diferencia es esencial: el tomista estudia la realidad, volcándose sobre las cosas, mientras la metafísica agustiniana radica en la interioridad, el autoconocimiento. Dios habla al alma y en ella el hombre puede encontrar la verdad. En el hombre interior habita la verdad.

J. Jiménez

BERLINGER, R.: *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus*. ZeitfphF, 7 (1953) 493-510.

En el problema del tiempo, Agustín crea contenido y forma. El presente análisis se basa preferentemente en los capítulos clásicos del libro XI de las *Confesiones*. Agustín no estudia el ser del tiempo tomando el tiempo como un *objeto* de investigación. Más bien lo que hace es como prescindir del tiempo en sí mismo y volverse hacia un ser existente, a través del cual pueda ser experimentado lo que el tiempo es. Así, lo que le presta acceso al misterio del tiempo es la subjetividad trascendente, tal cual se describe en este texto suyo: "Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam mutabilem naturam inveneris,trascende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illud ergo tende unde lumen rationis accenditur" (*De vera religione* ML 3972). Por eso es importante ver que, para la temática agustiniana del tiempo, la interioridad agustiniana no se detiene en sí misma. Ella descubre su naturaleza inconstante y con ello su temporalidad. Pero sin descansar en ella va más allá sabiendo que en la superación o trascendencia de sí mismo es preciso dar el paso de un plano a otro distinto y teniendo conciencia del peligro de que en este proceso se cometa un deslizamiento de dichos planos olvidando su distinción. La tesis del presente trabajo se resume, pues, así: "La experiencia del tiempo nace de la autoexperiencia del existente (Daseins) humano" (496). Incidentalmente se hace notar el paralelismo formal del "cogito" cartesiano con el agustiniano "sin enim fallor, sum", para hacer resaltar la diferencia radical de fondo. Así la fórmula cartesiana expresada agustinianamente sería "cogitor, ergo cogito". Agustín es más interior. También se hace notar la diferencia con Heidegger. Para éste el tiempo es el horizonte del ser. En cambio para Agustín el Ser, como eternidad y como sabiduría, es el horizonte del tiempo. El hombre en su reflexión sobre sí mismo hace que el tiempo se manifieste como una traza (Spur) de la eternidad.

J. Echarri

DEL ESTAL, GABRIEL, O. S. A.: *San Agustín y el único agustinismo*. CD 70 (1954), vol. 166, 5-24.

El retorno a S. Agustín, que se observa actualmente, se centra en una dirección hacia la interioridad. Inmanencia y trascendencia son los dos ejes en que estriba San Agustín. Ahora se tiende a la inmanencia, hacia la penetración del hombre—San Agustín es el primer psicólogo de Occidente—sin superar ese mundo humano con la trascendencia agustiniana, con la abertura del hombre a Dios que es la clave de su metafísica ("crede ut intelligas"): de ahí las conclusiones nihilistas de los existencialismos sin esperanza.

En este retorno puede aparecer la peligrosa actitud de sustituir a Santo Tomás; muchas herejías han querido escudarse en San Agustín al desviarse del rumbo tradicional (Lutero, Calvino, Jansenius...). Pero San Agustín y Santo Tomás no se excluyen, son más bien un complemento mutuo. Las divergencias están marcadas no tanto por el espíritu, cuanto por el método y por las circunstancias diferentes en que se desenvolvieron: San Agustín, con su juventud azarosa en un ambiente revuelto de evolución y Santo Tomás en un ambiente propicio a la especulación en la serenidad del siglo XIII.

El XVI centenario agustiniano debe ir marcado por un profundo estudio especializado de sus obras.

J. JIMÉNEZ.

SCIACCA, F.: *Trinidad y unidad de la mente en San Agustín*. Filosofía, V (1954), 215-228.

Es uno de los puntos más complicados del pensamiento agustiniano. El problema presenta dos aspectos: distinción-unidad de la mente y de sus actos interiores esenciales (primera imagen de la Trinidad) y distinción-unidad de la mente y de sus facultades (segunda imagen). Nuestra indagación se limita a la segunda imagen.

Si el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios Uno-Trino, deberá existir en el hombre, aunque imperfectamente, una cierta analogía con la divina Trinidad. Pero interpreta erróneamente el pensamiento del Santo Doctor, quien considerando esta doctrina fundada sobre la fe concluye que no interesa a la filosofía sino a la teología o a la mística. La verdad de la fe sólo hace nacer el problema, pero no condiciona la argumentación racional ni la profundidad especulativa.

Cuando la mente se conoce, se ama; son tres términos formando una unidad *(mens et amor et notitia eius)*. El primer término es la mente, por la cual entiende no el alma en general, sino el más alto grado en el cual están integrados la razón, *aspectus animi* y la inteligencia, *Lux mentis*. La mente se conoce inicialmente en el acto intelectivo de la autoconsciencia. La mente que se conoce, se ama; no existe volición de lo improvisado. Por otra parte, la mente no se identifica con la noticia de sí misma, ni la autovolición o el amor se identifica con ninguna de ellas. Tres términos que se identifican con uno solo: yo.

La imagen, aunque imperfecta, es evidente. El hombre ha descubierto en su interioridad la esencia metafísica de sí como persona, no por argumentos extrínsecos, sino a través de su propia mente. M. DE GUZMÁN.

VAN STEENBERGHEN, F.: *Quelques contributions récentes aux études médiévales*. RevPhilLo, 52 (1954), 289-312.

En este artículo se da cuenta de la publicación y del valor de algunos trabajos más recientes sobre Autores o Escuelas medievales, o de algunas ediciones nuevas de los mismos, anotadas y más o menos comentadas. He aquí el título de los principales y los nombres de sus autores o editores.

Codices Burghesiani Bibliotecae Vaticanae recensuit Anneliese Maier (1952). *Psychologie et moral aux XII e XIII siècles*. Tome IV. *Problèmes de moral*, por Dom Odon Lottin, O. S. B. (1954). *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe' médiéval*, por A.-M. Goichon (1951). *Salomon Ibn Gabirol* (Avicebrón). *Vita, opere e pensiero*, por E. Bertola (1953). *Maimonide. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, por E. Sérouya (1951). *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, editado por el Colegio de S. Buenaventura de Quaracchi (1951). *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelarter*, por H. Roos, S. I. (1952). *Giles of Rome. Errores philosophorum*, editado por J. Koch (1944). *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, por M. A. Lücker (1950). *Ramón Lull, pedagogo de la Cristiandad*, por J. Tusquets (1954). *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, por B. Nardi (1949). *Walter Burleigh. De puritate artis logicae*, editado por F. Boehner (1951), y del mismo editor: *William Ockham. Summa Logicae*. Pars prima (1951). *Nominalisme au XIV siècle*, por P. Vignaux (1948). *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, por A. Maier (1951). *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, por la misma autora. *The medieval Science of Weights (Scientia de ponderibus) Treatises ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore and Blasius of Parma*, por E. A. Moody y M. Clagett (1952). *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, por G. B. Fowler (1947). *Marsilius of Padua*. Vol. I, *Marsilius of Padua and medieval Political Philosophy*, por A. Gewirth (1951). *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, por J. M. Rubert y Candau (1952). A. FABRAT.

GAYA MASSOT, R.: *Por qué se retardó la fundación de la Universidad de Barcelona*. Analecta Sacra Tarraconensia XXV (1952) (publicado en 1953), 165-173.

Habiendo logrado la ciudad de Barcelona el real Privilegio de fundación de un Estudio General de Teología, Derechos canónico y civil, Filosofía, Artes, Medicina y otras ciencias dado en Torre Octavia por Alfonso V el Magnánimo, a 3 de septiembre de 1450, y obtenida también la Bula confirmatoria del Papa Nicolás V, fechada en Asís, el 30 del mismo mes y año, era de esperar que se erigiese rápidamente la Universidad de Barcelona.

Sin embargo, se retrasa su fundación hasta el 18 de octubre de 1536. ¿Por qué razones? José Balari, en su *Anuario de la Universidad Literaria de Barcelona*, 1896-1897 (Barcelona, 1897), y Ferrán Soldevilla en su obra *Barcelona sense Universitat i la*

Restauració de la Universitat de Barcelona (1714-1837) (Barcelona, 1938) no explican suficientemente esta dilación.

Se debe a la oposición de la ciudad de Lérida, que velaba por los privilegios del que fué el primer Estudio General de la Corona de Aragón. Su obispo, Antonio Cerdá, obtuvo del Papa la suspensión de la concesión anterior el 19 de noviembre de 1450. Durante el reinado de Fernando II intentó de nuevo Barcelona llevar a término la erección de su Universidad, pero el síndico general de Lérida, Gispert Matheu consigue de nuevo, esta vez de parte de Fernando el Católico, que el 12 de julio de 1510 se revoque la concesión del privilegio.

Por fin Carlos I dió nueva validez al privilegio suspendido, confirmándolo a 3 de octubre de 1533. A no tardar se coloca la primera piedra de la Universidad en octubre de 1536. La prolongada demora de la fundación de la Universidad de Barcelona (1450-1536) no se explica, pues, por la perezosa desidia de los consejeros de la ciudad, sino por la vigilante presencia de los Paheres de Lérida en la defensa de los privilegios del primer Estudio General de la Corona de Aragón, que les confiara el rey inolvidable Jaime II el 1.º de septiembre del año 1300. Acompañan al estudio tres documentos de prueba. J. Roig Gironella.

Minio-Paluello, L.: *Note sull'Aristotele latino medievale: VIII: I Primi Analitici; IX: Gli "Elenchi Sofistici"*: RivFilNeos, 46 (1954), 211-321.

La traducción desconocida de los "Primi Analatici", usada por Abelardo, se encuentra en el "Eptateucon" de Teodorico de Chartres. Probablemente es el texto más puro de la versión de Boecio. El texto "vulgar" se conserva en una forma, tal vez pura, en un manuscrito florentino de mediados del siglo XII, y con más o menos impurezas en otros muchos manuscritos. El de Florencia, y en medida mucho menor los otros, contienen un "corpus" de escolios traducidos del griego. Pertenecen éstos a Filopón o al Pseudofilopón y a otros autores no identificados. También incluye el Eptateucon el texto vulgar del "Sophistici Elenchi". Las diversas redacciones, derivadas de las contaminaciones entre la traducción de Boecio y una nueva traducción o revisión de Jacobo de Venecia (?), se han conservado en dos manuscritos ambrosianos ("recensio ambrosiana"), en uno de Avranches ("Recensio abrincensis"), en citas marginales de un códice de Asís ("alia translatio"), y en otro laurenciano Fragmentos de una versión latina de un comentario griego al "Elenchi", perdido en el original y atribuído a Alejandro de Afrodisias, se conservan en Oxford en un comentario latino incompleto del siglo XII, y en un manuscrito vienés en glosas de la traducción del texto de Aristóteles. El comentario también fué citado en el siglo XIII, y hay una copia en la biblioteca de Ricardo de Fournival. R. F. N.

Capone Braga, Gaetano: *Della dialettica: Il Medio Evo, Il rinascimento*. GiordiMet, 9 (1954), 166-182, 278-302.

Para el autor la dialettica es el ascenso de lo particular y contingente a lo necesario y universal: usa la palabra en el sentido platónico. Bajo este epígrafe va señalando las características de la metafísica de diversos autores. Orígenes llegó a la restauración universal aun del diablo. Escoto Eriúgena llegó a la deificación de la naturaleza humana, para que el término de todas las cosas sea el mismo que el origen de ellas. Roscelino terminó en puro nominalismo, y Abelardo llegó al realismo mitigado de los universales. El Cusano concibió a Dios como la coincidencia de los opuestos. Lo mismo hace Giordano Bruno, pero al no distinguir a Dios de la naturaleza cae en el panteismo. Más exagerada es la concepción de Jacobo Böhme: existe el bien y el mal en el mundo porque Dios mismo no es sino el Ser en quien se da la oposición y la lucha entre el bien y el mal. La dialéctica condujo a Kant a la teoría de sus formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento, válidas para las cosas que se nos dan por la intuición pura del tiempo y del espacio, pero inválidas cuando se aplican a ideas que no se nos dan por una intuición pura del espacio y del tiempo, sino solamente por concepciones apriorísticas y formales: tales son las ideas del mundo, del alma y de Dios. J. Jiménez.

Vanni Rovighi, S.: *Pier Lombardo e la filosofia medievale*. Sapienza 7 (1954), 17-28.

La filosofía medieval no es tan amorfa y desdibujada como pretenden ciertos historiadores modernos, y prueba de ello—una de tantas—es la figura de Pedro Lombardo, maestro de maestros, principalmente por su Obra "Libri quatuor Sententiarum",

cuyo octavo centenario—1153-1953—acaba de celebrarse. Recordados rápidamente los principales datos biográficos del *Magister Sententiarum*, se determina su posición en la historia de la filosofía mediante algunos de sus rasgos característicos. Ante todo, los elementos filosóficos que aplica en sus tratados teológicos son conceptos lógicos o dialécticos más que metafísicos. Su influjo fué enorme y debido a su estupenda sistematización—guiada por la razón—de las Sentencias de los SS. Padres, como comentario de la S. Escritura, o sea de la doctrina católica, la cual dió origen al libro de texto indiscutido y cien veces comentado por años y años hasta el siglo XVI: "Libri quatuor Sententiarum". En él tiene ocasión de tratar diversas cuestiones filosóficas, con más ecuanimidad que profundidad, acerca de Dios, la creación, el hombre, etc. Su amor a la tradición se halla junto con un espíritu progresivo en la selección, renovación y crítica de las cuestiones y pareceres, tanto que el P. De Ghellinck—uno de sus más profundos conocedores—ha dicho de El: "este tradicionalista... es en el fondo un progresista". Pedro Lombardo no servirá tanto como otros autores coetáneos para dar a conocer el mundo espiritual del siglo XIII, pero ha servido para el progreso armónico de la filosofía y de la teología y ha constituído el punto de arranque de nuevos caminos de la Escolástica en su edad de oro. A. FABRAT.

VANNI ROVIGHI, S.: *S. Bernardo e la filosofia*. RivFilNeos 46 (1954), 20-35.

En primer lugar el autor hace notar la posición poco benévola de S. Bernardo con respecto a los grandes filósofos de su tiempo, Gilberto Porretano y Abelardo; ni en filosofía, ni menos en teología disputa con ellos. Después distingue en S. Bernardo algunas apreciaciones de la filosofía. Una considerada en sí misma, como una actividad posible del hombre. Otra, aplicada a la situación del hombre después del pecado. En el primer sentido le parece buena. En el estado del hombre caído le resulta una "curiositas", peligro, ocasión de vanidad. Con todo, viendo que para combatir la filosofía es preciso filosofar, S. Bernardo tiene algunas concesiones filosóficas. Habla de Dios como de Ser puro, conoce el Monologion y Proslogion de S. Anselmo, aunque no demuestra la existencia de Dios. Lo que más le interesa del mundo creado es el hombre. Particularmente su grandeza y miseria. La parte de la filosofía a la que da más relieve es la moral. No sólo trata algunos problemas de ética general, sino que insiste en el valor de las virtudes cardinales, en la necesidad de una reflexión racional moderadora de nuestro comportamiento. Aquí encuentra el filósofo moralista una preciosa fenomenología de la vida moral. R. F. N.

ROSSI, G. F.: *Gli opuscoli di S. Tommaso d'Aquino* (Continuazione e fine). DivTh 16 (1953), 362-390.

El presente artículo es un apéndice al publicado poco antes en la misma Revista, con el mismo título. En él se proponían brevemente, a cuantos investigan sobre las Obras del Doctor Angélico, algunos criterios para conocer la autenticidad de sus Opúsculos. Entre estos criterios hay dos: uno caracterizado como "digno de tenerse en cuenta" y otro como "de suma garantía", que consisten respectivamente en que los Catálogos *primitivos* de los Opúsculos o *todos los códices manuscritos* coincidan en reconocer al Santo como autor de los mismos. Ahora, pues, se aplican estos dos criterios. El primero con el estudio del Catálogo de los citados Opúsculos, redactados por Bernardo de Guido en dependencia principalmente del manucristo Vaticano latino 807, según se demuestra aquí confrontando ambos escritos. Confrontación, por otra parte, que nos da a conocer el valor histórico-crítico del Catálogo cuidadosamente elaborado por su autor después del examen de todas las fuentes por él conocidas, sin limitarse a transcribir alguna solamente. El segundo criterio se aplica para justificar la atribución al Angélico de "siete Opúsculos filosóficos", estudiando todos los códices manuscritos de los siglos XIII, XIV y XV, en un total de 29. Estos Opúculos son los conocidos con estas palabras a modo de títulos: *De instantibus, De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De natura generis, De natura accidentium, De natura materiae, De quatuor oppositis.* A. FABRAT.

ROEDER v. DIERSBURG, EGENOLF: *Aristoteleszitate bei Thomas von Aquin*. DivTh (Fr), XXXI (1953), 328-348.

Ya es conocido el trabajo de Georg v. Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin* (Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie, philos-histor. Klasse IV (1904)

535 ss.) que invita al autor a iniciar otro sobre las citas de textos aristotélicos contenidas en Santo Tomás. No pocas veces bajo la apariencia de las "objectiones", y de las respuestas "ad primum..., ad secundum...", como también en el "Sed contra", para no decir ya en el cuerpo del artículo, se descubren vestigios de estas citas.

El autor empieza un intento de solución de un cometido tan grande, con las *Quaestiones de jure et justitia*, que va recorriendo a través del tomo XXIV de la edición latino-germánica de las obras de Santo Tomás. J. ROIG GIRONELLA.

FERRARI, V.: *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate*. Sapienza 6 (1953), 408-424.

El amor es la raíz de donde arranca cuanto de bueno o malo hay en el hombre. Al amor lo especifica su objeto. Si el objeto es bueno también lo será el amor que sobre él recaiga, y viceversa. El amor, a su vez, para que sea cual debe ser ha de respetar la escala de valores, según dos criterios: el objetivo el uno, que coloca lo más alto por encima de lo inferior; y subjetivo el otro, que da la preferencia a lo semejante y allegado. El mismo pecado tiene por causa el amor: un amor egoísta y desordenado, que pospone a Dios ante el propio yo. P. GARCÍA ASENSIO.

RAMÍREZ, S., O. P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*. Sapientia 8 (1953), 166-192.

A partir de Cayetano han creído ver los tomistas los tres tipos fundamentales de Analogía en el famoso texto de Santo Tomás en su Comentario al libro de las Sentencias, en el que distingue las analogías de: *secundum intentionem tantum et non secundum esse; secundum esse et non secundum intentionem; secundum intentionem et secundum esse*. En la primera ven la analogía que llaman inaequalitatis; a la segunda identifican con la analogía de *atribución*, y la tercera dicen ser la analogía de *proporcionalidad. Creemos que no es fundada tal interpretación y que no se da tal equivalencia.*

En el citado texto la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* es, efectivamente, la analogía *inaequalitatis* de Cayetano; en cambio, la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, y la analogía *secundum intentionem et secundum esse*, son dos modos distintos de la analogía *ab uno vel ad unum*, llamada también por Santo Tomás analogía de *atribución*: *de la analogía de proporcionalidad no se hace mención para nada en ese lugar.*

Esto se hace evidente ante todo por el *contexto inmediato*: El presente texto se halla en el art. 2.° de la cuestión 5.ª del Comentario de Santo Tomás a la dist. 19 del primer libro de las Sentencias. En la conclusión del art. 1.°, al asentar la naturaleza analógica de la verdad, la había ilustrado con la analogía de la sanidad: "Verum dicitur analogice de illis in quibus inest, sicut sanitas de omnibus sanis". De ahí parecería seguirse una dificultad, que es la que recoge y enuncia en el art. 2.°: La analogía de la sanidad es por pura denominación extrínseca *ab una sanitate numero*, que formalmente conviene a sólo el animal; luego igualmente la analogía de la verdad será por pura denominación extrínseca *ab una veritate numero*, la Verdad Increada. La respuesta está contenida íntegra en el texto objeto de nuestro estudio: De los dos sentidos que podría tener la Mayor de la citada dificultad, a saber: *a)* que ambas analogías son del *mismo tipo*, es decir, de atribución *ab uno vel ad unum;* y *b)* que dicho tipo de analogía se verifica *de la misma manera*, S. Tomás, en su respuesta no hace mención explícita del primero, que ya había admitido en el cuerpo del art. 1.°: según él, pues, *la analogía de la verdad es una analogía de atribución.* Toda su respuesta recae, por consiguiente, sobre el segundo sentido. En ella distingue dos casos: si se trata de la analogía de la verdad creada del objeto y de las palabras respecto de la verdad del juicio, concede ese segundo sentido: se verifica de la misma manera que la analogía de sanidad, es decir, es por pura denominación extrínseca. Pero si se trata de todas las verdades creadas respecto de la Verdad Increada, que es el caso que considera ahora, niega que el modo de analogía sea por pura denominación extrínseca: ya lo había enseñado en el cuerpo del art. 1.° Ese modo de analogía de atribución por denominación extrínseca equivale a la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* de que habla S. Tomás al principio de su respuesta. Y sin embargo, la analogía de las verdades creadas respecto de la Increada es de atribución, como queda dicho y

concedido: luego es preciso admitir otro modo distinto de analogía por atribución, es decir, por denominación y participación intrínseca de la razón análoga del primer analogante, que el Santo llama *secundum intentionem et secundum esse*.

Tal es el sentido obvio que exige todo el contexto. Interpretar la analogía *secundum intentionem et secundum esse* de Santo Tomás como si fuese una analogía de *proporcionalidad*, es salirse de la cuestión y no responder a la dificultad. S. Tomás, o se contradiría a sí mismo, o sería un sofista descarado, pasando de la analogía de atribución—fundamento de la dificultad—a la de proporcionalidad.

Esta misma interpretación se confirma por el contexto doctrinal de todo el comentario, por los textos paralelos del *De Veritate* y de la *Suma Teológica*, y además por la doctrina paralela de S. Alberto Magno y de Tomás de Claxton (ca.1400), que pone en evidencia cómo en la escuela tomista existía esa interpretación antes de ser introducida la contraria por Cayetano. Así se entienden y concuerdan fácilmente muchos textos de Santo Tomás, sin acudir a la distribución híbrida de analogía de atribución pura y de atribución mixta con la de proporcionalidad propia, como se ha hecho con frecuencia. C. FERNÁNDEZ.

RUBIO, LUCIANO, O. S. A.: *Algunos pasajes de un tratado de Metafísica de Kātibī y la prueba del Ser necesario*. CdD 265 (1953), 513-537.

En la serie de textos que *La Ciudad de Dios* publica para divulgar la riqueza escurialense de manuscritos, ha ido apareciendo una controversia entre los filósofos persas al-Kātivī y al Tūsī (vols. 163 y 164). El punto de vista del primero puede enriquecerlo el texto de metafísica que aparece en este artículo en su original árabe y en castellano. Particularmente interesa la prueba del Ser necesario, que se encuentra en el capítulo segundo del tratado segundo de la Metafísica. En todo el texto se notará la decadencia del pensar musulmán que se desborda en sutileza al sentirse estéril en descubrir nuevas cuestiones. La prueba del Ser necesario es sin embargo excelente, y aparece en el lugar citado expresada en estos términos más o menos diluidos. Buscando en los contingentes aparece la necesidad de una causa necesaria *per se*. Si así no lo fuera, ésta tendría que apoyarse en otras sucesivas hasta formar una cadena indefinida. Como la cadena, por grande que fuese, no encerraría necesidad en sí—pues cada uno de los eslabones carece absolutamente de ella—, tendríamos que buscar la tal necesidad en algo extrínseco, que fuera el ser necesario *per se*. R. N. F.

BERTOLA, E.: *La dottrina psicologica di Jehudah ha-Levi*. RivFilNeos 46 (1954), 7-19.

Expone el autor la doctrina del alma que Jehudah ha-Levi desarrolla en su obra filosófico-apologética "Kuzari". Sondea brevemente el problema de las fuentes y de los pedestales metafísicos en que descansa esta doctrina. A continuación declara el contenido de la psicología de ha-Levi con el escrutinio de los problemas más interesantes que la integran: la existencia del alma, su naturaleza, el mecanismo complejo de sus facultades. De estricta derivación averroísta son la doctrina del entendimiento universal y de la inmortalidad del alma. Coronan el artículo algunas consideraciones sobre el carácter sincrético de esta psicología, que lleva un fondo de neoplatonismo arábigo-judaico. R. F. N.

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad española de Filosofía.

El día 29 de octubre celebró la sesión inaugural del presente curso. Se comenzó la reunión lamentando que D. Joaquín Carreras Artau no pudiese dar lectura personalmente a su conferencia por la muerte reciente de su llorado hermano D. Tomás. Le sustituyó en la lectura el Sr. Mindán. La conferencia versó sobre los "orígenes, formulación y proyección histórica de la Filosofía de Berkeley". Estudió primero las fuentes de la filosofía de Berkeley reduciéndolas a tres capítulos: la orientación fundamentalmente religiosa del autor, la crítica de la "nueva ciencia" (Newton y Descartes), y el nuevo "análisis mental", continuación y rectificación de la obra de Locke. Pasó después a exponer las tesis capitales de la doctrina de Berkeley desde su nominalismo inicial antiabstraccionista, pasando por la negación del mundo exterior, hasta el neoplatonismo de su última época. Por último, señaló la proyección histórica de su filosofía en sus influjos sobre Hume y Kant y en las reacciones de la escuela escocesa y de la filosofía actual.

A continuación, D. Constantino Láscaris Comneno leyó una comunicación sobre el tema "Consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir, a ser percibido". En la aplicación de la tesis fundamental de Berkeley: "esse est percipi", a la existencia del ser que percibe, caben tres hipótesis: o que el yo existe en cuanto se percibe a sí mismo, o que el yo existe en cuanto es percibido por otro (Dios), o, finalmente, que el yo no existe (sustancialmente) por la misma argumentación con que Berkeley niega la sustancia material. De hecho Berkeley, ilógicamente, no admitió esa reducción, pero el planteamiento de la tesis general lleva forzosamente a ella. Históricamente, Hume, con su empirismo así lo hizo, deduciendo de la primera posibilidad la tercera. Así la identificación "esse" = "percipi" lo mismo puede llevar a la existencia de Dios, según la pretensión de Berkeley, que admite ilógicamente la existencia de la sustancia espiritual, como puede hacerla innecesaria si se niega esta última.

A la brillante exposición del Sr. Láscaris siguió una animada discusión, en la que se negó la consecuencia lógica de la reducción, si el "esse" en Berkeley no tuviese siempre un mismo significado y, por lo tanto, no valiese para el "esse" espiritual el raciocinio válido para los seres materiales. La misma elaboración de las "notions", que Berkeley hizo posteriormente como contrapuestas a las ideas abstractas de los seres materiales y de aplicación exclusiva a los seres espirituales, separa netamente estas dos clases de seres, impidiendo la identificación de los principios aplicables a ambos.

El día 26 de noviembre se conmemoró en sesión científica extraordinaria el XVI centenario del nacimiento de San Agustín. El Dr. D. Adolfo Muñoz Alonso habló sobre "El conocimiento sensible en San Agustín". El conocimiento según San Agustín comienza *con* los sentidos, pero no *por* los sentidos, como ha venido afirmando la escolástica tomista. La sensación es "una actividad que el alma, que piensa y ama, tiene que realizar por medio del cuerpo". El llamado conocimiento sensible no garantiza nada, ni ofrece lo que expresa, sino lo que la razón juzga. Sus datos pueden ser fuentes de conocimientos ciertos y gozan de realidad. Pero el verdadero conocer humano es únicamente el que viene dado por el conocimiento intelectual.

Tanto en la discusión como en la conferencia reconoció el disertante la dificultad que experimentó S. Agustín en la explicación de la función del cuerpo en la vida del espíritu y cómo se unen ambos para formar el compuesto humano.

Después de unos minutos de discusión el R. P. Angel Custodio Vega, O. S. A., leyó su comunicación "En torno a S. Agustín y la filosofía nueva." Según el P. Vega la filosofía escolástica de hoy se halla necesitada de una nueva revisión y valoración, no en su fondo, sino en su forma, que la ponga un poco más en consonancia con las exigencias de nuestro tiempo. Su exceso de tecnicismo, su intelectualismo exagerado, el exceso de las materias que abarca, la ausencia de cordialidad y sentimiento humano y su escasa preocupación vital por los problemas de la humanidad: Dios, el alma y sus destinos eternos, todo ello está exigiendo un retorno a S. Agustín. En el fondo su doctrina se identifica sustancialmente con la de Santo Tomás y los grandes escolásticos. Pero en la forma, la Escolástica puede renovarse con el método de la filosofía de S. Agustín, de una interioridad más honda y de un humanismo mucho más completo.

En la discusión se insistió en que tal vez se habían recargado con exceso las sombras y defectos de la filosofía escolástica, sobre todo en lo referente a su preocupación por los temas de Dios, el alma y sus destinos eternos, y en que no había que confundir la escolástica decadente con los grandes maestros de la escolástica, que vivieron los problemas humanos con gran intensidad.

Por último, el día 17 de diciembre el Excmo. Sr. D. Juan Zaragüeta cerró el ciclo de las Sesiones Científicas del año 1954, disertando sobre la "Autoridad social y autoridad política". Comenzó exponiendo las nociones corrientes en Criteriología sobre la evidencia, ya sea inmediata o mediata, ya sea intrínseca (por consideración al objeto mismo), ya extrínseca (por apelación al juicio ajeno). En este último caso, la adhesión que se presta al juicio es de fe y el criterio en que se inspira se llama autoridad. Habría que completar todas estas nociones a la luz de la Psicología y de la Sociología. Cuando hay plenitud de evidencia, no hay fe, aunque se trate de la extrínseca. Cuando la evidencia no es plena, se da la fe, aun en la evidencia intrínseca. Luego no hay equivalencia entre fe y autoridad. Tanto más cuanto que hay dos clases de autoridad: la social, basada en el juicio de valor que nos merece una persona por su superioridad real sobre la nuestra, juicio formado en gran parte por factores extralógicos; y la *funcional*, especialmente política, no siempre coincidente con la anterior y que a sus factores añade el de la fuerza de coacción y de sanción. El criterio, pues, de autoridad no es la conclusión de un razonamiento, sino el homenaje a una persona en razón de su valor.

En la discusión se le preguntó a D. Juan qué diferencia había entre la obediencia prestada a una autoridad por factores extralógicos y la superstición. También se le arguyó cómo podía ser ajena al acto de fe una evidencia extrínseca que no proviene directamente del objeto, sino que se basa en la autoridad de una persona, así como sobre la diferencia entre la ciencia histórica y las demás ciencias de evidencia intrínseca. Por último, se comparó el asentimiento prestado en el acto sobrenatural de la fe a la autoridad de Dios en el caso de una justificación perfecta del acto de fe y la evidencia extrínseca plena que se supone ajena al acto de fe.

Sociedad española de psicología.-

El 30 de noviembre celebró esta Sociedad su sesión inaugural del presente curso. Disertó el Dr. D. Julián Marías sobre el tema: *El lugar teórico de la vida psíquica*. Se tuvo a continuación la Asamblea general de la sociedad, en la que fué elegida la siguiente Junta de Gobierno: Presidente, don José Germain; Vicepresidentes, D. Juan J. López Ibor y D. Juan Zaragüeta; Secretario, D. Mariano Yela; Vicesecretario, don José L. Pinillos; Tesorero, D. Ricardo Ibarrola; Vocales, D. José Mallart, D. Gonzalo Rodríguez Lafora y D. Julián Marías.

Instituto Luis Vives de Filosofía.-

El 10 de noviembre reanudó sus actividades el Seminario de Lógica Matemática de la Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia. En la sesión inaugural el profesor Eduardo H. del Busto, de la Universidad "Eva Perón", disertó sobre el tema: *Revisión panorámica de las teorías modernas de la probabilidad*. El día 18 el Prof. Juan Belgrano

expuso la teoría de la probabilidad de von Misses. El 26 intervino de nuevo el profesor Del Busto para presentar un estudio sobre *La probabilidad y la lógica inductiva de Carnap*, cerrándose el 3 de diciembre los coloquios sobre los fundamentos de la probabilidad con la lectura de una ponencia del Prof. Miguel Sánchez Mazas sobre *La probabilidad y la lógica formal inductiva: relación entre probabilidad y modalidad.*

Instituto filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Fué inaugurado el curso 1954-55 el día 21 de octubre con una conferencia pronunciada por el Rvdo. P. Nemesio González Caminero, S. J., profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, sobre el tema: "El ritmo de la Filosofía occidental".

Ante el señalado interés con que fué acogido en los años precedentes el cursillo de "Introducción a la vida intelectual", el Instituto volvió a ofrecerlo a los estudiantes del curso pre-universitario de la Enseñanza media y a los universitarios en general. Las lecciones que lo integraron se dieron en seis sábados consecutivos, desde el 23 de octubre al 27 de noviembre, siendo sus profesores y los temas por éstos expuestos los siguientes: el R. P. Fernando Pérez Acosta, S. J.: "Introducción a la vida intelectual"; Rvdo. Dr. Juan Ventosa: "Fe y Razón"; R. P. Juan Roig Gironella, S. J.: "La lucha por la Fe"; R. P. Ramón Puigrefagut, S. J.: "Las ideas cósmicas del mundo de hoy"; Ilmo. Mons. Dr. D. Juan Tusquets: "El mundo y su Fe en Dios"; R. P. Juan Roig Gironella, S. J.: "Nuestra actitud ante las ideas".

La actividad docente en el campo filosófico propiamente tal ha tenido su manifestación en el curso de diez lecciones sobre "Los grandes temas metafísicos de la verdad, bondad y belleza" que ha profesado el R. P. J. Roig Gironella desde el 26 de octubre hasta el 25 de noviembre.

Clausuró las actividades de este principio de curso la conferencia del doctor don Nicanor Ancochea Hombravella, director de la Clínica Mental de Santa Coloma, sobre el tema: "Análisis existencial y Psicoanálisis".

En el primer trimestre del curso 1954-55 ha sido puesta a la venta la obra intitulada "La voz del P. Lombardi", antología de textos del citado escritor, editada por el Instituto.

Otras actividades y conferencias.

Con motivo del XVI Centenario del Nacimiento de San Agustín han abundado las conferencias y cursillos sobre la doctrina y figura del Santo Doctor de Hipona. Merecen especial mención: el curso de conferencias celebrado en la Universidad "Menéndez y Pelayo", en Santander, con el siguiente temario: *Problemas de Psicología espiritual en San Agustín*, por César Vacca, O. S. A.; *El problema de la interioridad en San Agustín*, por Gabriel del Estal, O. S. A., *Esquema de antropología agustiniana*, por Ramiro Flórez, O. S. A.; *La verdad en San Agustín*, por Adolfo Muñoz Alonso; *Poética de San Agustín*, por Lope Cilleruelo, O. S. A.; *La ética de San Agustín*, por Saturnino Alvarez, O. S. A.; *La moral según San Agustín*, por Gregorio Armas, O. S. A.; *El clasicismo en San Agustín*, por José Oroz, O. S. A.; *San Agustín en la Historia*, por Victoriano Capánaga, O. S. A.

Organizadas por otras entidades se tuvieron las siguientes conferencias: *La actualidad de San Agustín*, por el profesor M. F. Sciacca, de Génova, en que examinó el principio de subjetividad agustiniana, que en definitiva es objetivo, y sus diferencias con la subjetividad subjetivista de la filosofía moderna a partir de Descartes. *La inmortal tristeza de San Agustín*, del catedrático Dr. Adolfo Muñoz Alonso. *La Teología de la Historia*, del Dr. López Ortiz, obispo de Túy. *San Agustín en los problemas de la psicología moderna*, del P. César Vaca, y *La significación de San Agustín en la Filosofía de la civilización occidental*, de D. Eustaquio Galán.

Tomás Carreras y Artau (†).

Ha fallecido recientemente el Dr. D. Tomás Carreras y Artau, que nació en Gerona en 1879. Doctor en Derecho y Filosofía, por la Universidad de Barcelona, y escritor fecundo de variados trabajos, obtuvo en 1912 por oposición la cátedra de

Etica de la Facultad de Filosofía y Letras, de Barcelona, en cuyo Seminario de Ética dió varios cursos especiales y promovió fecundas iniciativas. Trabajó además fructuosamente en el Estudio de la Filosofía y filósofos catalanes. En colaboración con su hermano D. Joaquín escribió la *Historia de la Filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, en dos tomos: obra laureada por la Asociación Española para el progreso de las ciencias con el premio Moret, y editada en Madrid por la Real Academia de Ciencias exactas, físicas y matemáticas (1939, 1943).

ALEMANIA

El IV Congreso alemán de Filosofía, organizado por la "Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland", transcurrió del 24-30 septiembre en Stuttgart sin cambios esenciales de programa, y pudo saludar entre los asistentes, además de los muchos asociados, notable número de huéspedes extranjeros. En la sesión de la Junta de la Sociedad se tomó el acuerdo de que las ponencias del Congreso fuesen editadas, las más en forma abreviada, en unas actas del Congreso, cuya publicación reivindica para sí el número ordinario IX-2 de "Zeitschrift für Philosophische Forschung". En la reunión anual de la "Allgemeinen..." tenida el día 30 de septiembre se nombraron el presidente y el vicepresidente, así como los demás miembros de la Junta

Para el próximo (quinto) Congreso de la "Allgemeinen...", que no se podrá celebrar hasta dentro de tres o cuatro años, no se pudo tomar en Stuttgart ninguna conclusión fija de antemano. Se logró, no obstante, fijar fecha para el próximo Congreso del "Círculo más reducido" de la Sociedad: se tendrá en efecto en el otoño de 1955 en Berlín, y se tratarán los temas siguientes:

1. El problema filosófico del fundamento del derecho.
2. La estructuración de una enseñanza filosófica de las escuelas superiores.
3. Actitud para los planes de una reorganización de la *Rechtschreibung*.

BELGICA

La *Société Belge de Psychologie* acaba de publicar un volumen, *Psychologica Belgica*, que contiene, entre otras cosas, la bibliografía de los psicólogos belgas y el texto francés de la autobiografía del Prof. A. Michotte, aparecida anteriormente en inglés. En el prólogo se anuncia que la Dirección de la *Société Belge de Psychologie* tiene el propósito de publicar periódicamente un volumen de *Psychologica Belgica*. Este primer volumen, de 224 páginas, ha sido editado por E. Neuwelaerts, 2 Place Cardinal Mercier, Louvain.

BRASIL

Congreso Internacional de Filosofía de Sao Paulo.

Convocado por el Instituto Brasileiro de Filosofía y con ocasión del IV centenario de la fundación de la ciudad de Sao Paulo, se ha celebrado en esta gran capital brasileña, en los días del 9 al 16 de agosto del pasado año 1954 un Congreso Internacional de Filosofía. Difícil tenía que ser, estando relativamente tan cerca el Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, celebrado el pasado año, que en Sao Paulo se repitiera con la misma numerosa asistencia una nueva reunión de filósofos de todo el mundo. La participación europea hubo de ser, por esa y otras razones obvias, necesariamente escasa. Fueron los europeos participantes: Alois Wenzl, Fritz J. von Rintelen y Ernst Benz, de Alemania; Henri Gouhier, de Francia; Federico Patka y Nicolás Boer, de Hungría; Enzo Pasi, Ernesto Grassi, Luigi Bagolini y Michele F. Sciacca, de Italia; Delfim Santos y Eudoro de Souza, de Portugal. De España asistieron al Congreso el Prof. Julián Marías y el P. Ramón Ceñal, S. J., este último en representación del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid. Del continente asiático participó en el Congreso el Prof. Soli R. Abless, de la Universidad de Bombay. De las naciones americanas la representación más numerosa fué la argentina: Carlos Astrada, Carlos Cossio, Eugenio Pucciarelli, Juan Adolfo Vázquez, Octavio N. Derisi, Miguel Angel

y Rafael Virasoro. Intervinieron también en el Congreso Jorge Millas, de Chile; Humberto Piñera Llera, de Cuba; Cornelio Krusé y Helmut Hungerland, de Estados Unidos del Norte; Eduardo García Máynez, de México; Alberto Wagner de Reyna y Francisco Miró Quesada, de Perú, y Juan Llambías de Acevedo, de Uruguay. Naturalmente, los brasileños fueron los más numerosos; de algunos de ellos hacemos especial mención más adelante, al recordar los temas en el Congreso tratados.

Cinco fueron las secciones en que se distribuyó el trabajo: filosofía de la religión y ética, filosofía del arte y estética, filosofía jurídica y social, filosofía de las ciencias, filosofía americana.

De las comunicaciones presentadas en la primera sección merece ante todo recordarse la del Prof. Gouhier "L'antihumanisme de Pascal". En ese mismo plano histórico se mueven los trabajos del P. Enrique de Lima Vaz, S. J., "Um esboço de filosofía religiosa", o "De Vera Religione", de S. Agostinho"; de Eudoro de Sousa, "Prolegómenos a uma filosofia da Religiao pre-helénica"; de F. Patka, "Die ideale Abstufung der Werte im Sinne Ed. Sprangers"; de H. Piñera, "Nicolás Hartmann y su crítica del formalismo ético de Kant", y de L. van Acker, "Philosophie de la Religion d'après le Blondelisme". En un plano más teorético discurren las comunicaciones de E. Grassi, "Apocalissi e storia", y de G Munhoz da Rocha, "Uma concepção social de Deus e do Ser". El Prof. Heraldo Barbuy, en su trabajo "A intuição de Deus na filosofía", pretende, dentro de una sustancial fidelidad a la tradición escolástica, satisfacer a las más vivas exigencias del pensamiento moderno. El existencialismo tuvo fervorosos expositores en Carlos Astrada y en el Prof. Vicente Ferreira de Silva, de Sao Paulo; mayor interés despertó el trabajo del segundo, "História e meta-história", en el que el autor, ya conocido en los medios brasileños por numerosos estudios, da testimonio de su profunda compenetración con la filosofía existencial. En esta misma dirección se mueven los estudios presentados por M. A. Virasoro, "Fundamento ontológico de la religión", de R. Virasoro, "Libertad y valor", y de R. Cirell Czerna, "Fe e meta-crítica". La crítica del existencialismo fué el objeto de la comunicación de Derisi, "Verdad y libertad"; también sostuvo esta misma actitud crítica R. Ceñal en su trabajo "Humanismo y religión". Tarsicio M. Padilha, de la Universidad Católica de Río de Janeiro, discutió más en particular "O existencialismo de Heidegger em face da morte". El Prof. Julián Marías disertó sobre "El hombre y la vida humana", en el que trató de poner de manifiesto las valiosas anticipaciones de Ortega y Gasset en el planteamiento y sistematización de la temática existencialista.

De los trabajos presentados en las otras secciones juzgamos de mayor interés los siguientes: "Platón y el significado del Político", de J. Llambías de Acevedo; "Direito abstrato e dialética da positividade em Hegel", de M. Reale; "Un réexamen du problème de la peine de mort", por Jerzy Zbrozek (de la Universidad Católica de Río de Janeiro). El Prof. Carlos Cossio habló de la "Verdad del ente y la verdad de la conducta", y García Máynez de la "Estructura relacional de la regulación jurídica". Muy especial mención, por su contenido y desarrollo, merece el trabajo presentado por Galvao de Souza, "A filosofia da liberdade no tradicionalismo hispánico". Sobre la fundamentación de la filosofía disertó el Prof. D. Santos. En el campo de la filosofía de las ciencias las colaboraciones, aunque poco numerosas, fueron de muy estimable valor; de ellas merecen especial recuerdo la de F. Miró Quesada, "Sentido ontológico del conocimiento físico", y la del Prof. Euryalo Cannabrava, de Río de Janeiro, "Estructura e teoria científica".

Dos sesiones solemnes del Congreso fueron dedicadas a celebrar los centenarios de San Agustín y de Schelling; en la primera disertó sobre el pensamiento agustiniano el Prof. Sciacca; en la segunda intervinieron los Profs. Astrada y Benz.

El Congreso de Sao Paulo fué un óptimo exponente de la vida filosófica brasileña, con todas las ansias y promesas que en ella hay de un pensamiento más constructivo, más rico y fecundo. Pero fué de lamentar que, sin duda por quehaceres más urgentes e ineludibles, no pudieran concurrir al Congreso de Sao Paulo figuras muy ilustres del magisterio filosófico brasileño: nos referimos particularmente al Prof. Arturo Versiani Velloso, de Belo Horizonte; al Prof. Armando Cámara, de Porto Alegre, y al Prof. Juan Cruz Costa, de Sao Paulo. Pero, no obstante estas dolorosas ausencias, el Congreso de Filosofía de Sao Paulo hizo honor a la intelectualidad brasileña y a la gran ciudad, que en el pasado año 1954 celebró el cuarto centenario de su fundación gloriosa.—R. C.

CANADA

El XIV Congreso Internacional de Psicología.

Del 7 al 8 de junio se celebró con gran afluencia de congresistas, más de mil, este Congreso Internacional modelo de organización. Su forma revistió más el carácter de symposium que el de pesadas lecturas de comunicaciones. La discusión versó sobre los grandes temas que dan pábulo a la teoría e investigación en psicología, sin concesiones a la galería. Hubo, naturalmente, que escoger entre la multitud de temas que preocupan hoy día a los psicólogos. El tema de la *conducta,* no puramente exterior de los primeros behavioristas, sino la interior, que se diría conducta personal, fué el más destacado. Las tres conferencias públicas de Piaget, de Penfield, de Michotte versaron sobre diferentes aspectos del conocimiento. Las investigaciones sobre los determinantes fisiológicos de los hechos psicológicos, que actualmente reciben desarrollos interesantes, fueron el objeto de varios symposiums. Pero más significativa aún fué la insistencia sobre las recientes teorías de la información y sobre los métodos susceptibles de someter al análisis científico los determinantes personales de la conducta, en gran parte subjetivos y aun inconscientes. Todos estos esfuerzos para comprender la conducta personal conducen normalmente al estudio de la persona en situación. Asimismo en varios symposiums se reflejó el rápido desenvolvimiento de la psicología social.

CHILE

Ha fallecido, en plena madurez el filósofo chileno Clarence Finlayson, nacido en 1913. Profesó la filosofía en la Universidad de Antioquia (Colombia) y dió conferencias y cursillos en diversas universidades del continente americano. Su copiosa obra filosófica se encuentra dispersa en revistas y publicaciones periódicas de casi todas las naciones de América. Tomista y metafísico de raigambre, trató con especial empeño el tema de "Dios y la Filosofía".

FRANCIA

Con ocasión del XVI Centenario del nacimiento de San Agustín se ha celebrado en París un *Congreso Internacional Agustiniano,* del 21 al 24 de septiembre, en los locales del Instituto Católico. Las comunicaciones publicadas anteriormente en dos volúmenes bajo el título *Augustinus Magister,* son 110, y abrazan todas las ramas de los estudios agustinianos. Fué un especial acierto del Congreso la organización, no en multitud de secciones, sino en reuniones plenarias, en las que los distintos directores moderadores daban cuenta de las principales comunicaciones. Las interesantes discusiones a que dieron lugar podrán verse en el tercer volumen de *Augustinus Magister,* que, consagrado a las actas del Congreso, será publicado en los *Etudes augustiniennes.* Entre los temas filosóficos los problemas tocantes al conocimiento fueron objeto de interesantes discusiones. El Congreso fué admirablemente organizado por los Padres Agustinos de la Asunción.

El VII Congreso de Filosofía de lengua francesa.

Se celebró en Grenoble del 12 al 16 de septiembre.

Tema general se había señalado el siguiente: "Vivir y pensar, sus actuales relaciones".

Como temas especiales:

1. "Biología y filosofía de la vida. Problema de la estructura del desarrollo".
2. "Psicología. Pensamiento y cerebro. Espíritu y vida. Psicopatología y psicoanálisis".
3. Pensamiento y acción. Las condiciones vitales de la actividad humana, individual y social".
4. Aspectos históricos del problema. Las relaciones entre Vida y Pensamiento en los principales sistemas filosóficos".

JEAN GUITTON, profesor de la Universidad de Dijon, ha sido nombrado profesor de la Sorbona. Suple a J. Hyppolite, nombrado director de la Escuela Normal Superior por cinco años.

E. LE ROY, nacido en París en 1870, ha muerto el 11 de noviembre de 1954. Miembro de diversas academias y profesor del Collège de France, de la escuela de H. Bergson; sus obras principales son: *Dogme et critique* (1906), *Une philosophie nouvelle, Henry Bergson* (1912), *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927), *La pensée intuitive*. I. *Au delà du discours* (1929). II. *Invention et vérification* (1930); *Introduction à l'étude du problème religieux* (1944).

RENÉ LE SENNE ha muerto el 1 de octubre de 1954. Nació en París en 1882, enseñó en Chambery, Marsella y París, en la Sorbona. Sus obras principales son: *Introduction à la Philosophie* (1925), *Le Devoir* (1930), *Le mensonge et le caractére* (1930), *La description de la conscience. Obstacle et valeur* (1934), *Traité de morale générale* (1942), *Traité de caractérologie* (1945). Con L. Lavalle fundó la colección: *Philosophie de l'Esprit*.

ITALIA

El VIII Congreso Internacional de Historia de las Religiones tendrá lugar en Roma del 17 al 23 de abril del presente año 1955. Como los anteriores (el último se celebró en Amsterdam, 1950) será aconfesional y reunirá, no sólo a los historiadores, sino también a los filólogos, arqueólogos, sociólogos, psicólogos y otros especialistas cuyas investigaciones puedan tener alguna relación con el tema específico de la asamblea. Este tema central será: "El rey-dios y el carácter sagrado de la realeza", desde el punto de vista histórico y fenomenológico.

Del 13 al 17 de septiembre de 1955 la *Pontificia Academia Romana S. Tomae Aquinatis* organizará en Roma el *IV Congreso Tomista Internacional*. El tema será la doctrina de Santo Tomás en relación: 1.° con el estado actual de las ciencias, 2.° con la dialéctica hegeliana y marxista y 3.° con el existencialismo. (Secretariado: Piazza della Cancelleria, 1, Roma.)

POLONIA

Una nueva revista bajo el título "Studia logica" acaba de salir en Polonia. La redacción consta de miembros de la Academia Polaca de Ciencias. El primer número contiene aportaciones, entre otros, de Reichenbach.

SUIZA

Según estaba anunciado, se ha celebrado la Reunión de Bad Ragaz (Suiza), del 22 al 25 de septiembre, para celebrar el primer centenario de la muerte de Schelling. Su nivel científico fué muy elevado, sobre todo en las prolongadas discusiones a últimas horas de la tarde, en que intervinieron eminentes profesores, entre ellos Karl Jaspers, se llegó a construir un cuadro de la Filosofía de Schelling de amplias perspectivas e iluminado por los puntos de vista de la Filosofía contemporánea.

Se determinó publicar todas las ponencias y discusiones tenidas, en el tomo XIV del "Anuario de la Sociedad Suiza de Filosofía", que aparecerá a comienzos de 1955.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6046. Madrid (6).

De sus autores:

BORNEMANN, FRITZ, S. V. D.: *P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Theologie.* 22 páginas, 20 × 12 cms.

CAMAÑO MARTÍNEZ, JOSÉ: *La persona humana.* Santiago de Compostela, 1954. 15 págs., 16 × 14 centímetros.

GONZALO, JUSTO: *Las funciones cerebrales humanas según nuevos datos y bases fisiológicas.* Madrid, 1954. 57 págs., 24 × 16,50 cms.

GUASCO, CESARE: *Ragione e mito nell'arte di Luigi Pirandello.* Roma, Ed. Arte e Storia. 202 páginas, 21,50 × 15,50 cms. Precio: 1.000 liras.

MORENO BÁEZ, ENRIQUE: *El arte, la poesía y la crítica desde el punto de vista cristiano.* Rev. Ateneo. Col.: "O crece o muere". Madrid, 1954. 24 págs., 18 × 12 cms. Precio: 8 ptas.

PARDO, RAYMUNDO: I. *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología,* de L. Rougier, *y en la epistemología del empirismo filosófico.* Estudio comparativo. II. *El problema de la razón en el realismo tomista* del P. Garrigou-Lagrange. Buenos Aires, 1954. 23 × 15 cms.

— *Del origen a la esencia del conocimiento.* Buenos Aires, 1954. Sociedad Argentina de Filosofía. 117 págs., 20 × 14 cms.

PAVESE, ROBERTO: *Compendio di Logica sintetica.* Cedam. Casa editrice Dott. A. Milani. Padova, 1954. 23 × 18 cms. Precio: 800 liras.

REBOLLO PEÑA, AMBROSIO: *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel.* Burgos, 1954. 62 págs., 24 × 17 cms.

SCIMÉ, SALVATORE: *Studi sul Neoplatonismo.* Filosofia e Teologia nello Pseudo Dionigi. Mesina, 1953. 234 págs., 25 × 18 cms. 700 liras.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras.* Tomo XII. Tratados morales. Madrid, 1954. XV, 995 págs., 19 × 12 cms. Precio: 75 ptas.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. J.: *Vida de Jesucristo.* Segunda ed. reformada y ampliada. Madrid, 1954. XXVII, 65*, 760 págs., 8 láminas y mapas. 19 × 12 cms. 75 ptas.

SAN FRANCISCO DE SALES: Obras selectas. II. Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras. Madrid, 1954. XXIII, 982 págs., 19 × 12 cms. Precio: 75 ptas.

HERRERA ORIA, ANGEL: *La palabra de Cristo. Verbum vitae.* III. Cuaresma y tiempo de Pasión. Madrid, 1954. XXXII. 1.210 págs., 19 × 12 cms., 75 ptas.

KIRSCHBAUM, E., S. J.; JUNYENT, E.; VIVES, J.: *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas.* Madrid, 1954. 614 págs., 124 láminas, 19 × 12 cms. Precio: 90 ptas.

LEAL, JUAN, S. J.: *Sinopsis de los cuatro evangelios.* Nueva versión del original griego, en columnas paralelas, con notas críticas. Madrid, 1954. XIX, 353 págs., 19 × 12 cms. Precio: 55 ptas.

MARÍN, HILARIO: *Doctrina Pontificia.* IV. Documentos marianos. Madrid, 1954. XXXI, 892 páginas, 19 × 12 cms. Precio: 80 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica.* Tomo IV. Tratado de la bienaventuranza y de los Actos humanos. Versión e introducción de P. Teófilo Urdanoz. Tratado de las pasiones. Versión e introducción de los PP. Ubeda Purkiss y Fernando Soria. Madrid, 1954. 1.031 págs., 19 × 12 centímetros, 80 ptas.

— *Suma Teologica.* V. Tratado de los hábitos y virtudes en general. Tratado de los vicios y pecados. Madrid, 1954. XIX, 975 págs., 19 × 12 cms. Precio: 75 ptas.

* Comisión Nacional Cubana de la Unesco. Cuba, núm. 316. La Habana (Cuba).

SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA. INSTITUTO DE FILOSOFÍA: *Idea de la Historia de la Filosofía.* La Habana, 1954. Sin páginas, 23 × 15 cms.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

TODOLÍ, JOSÉ; AZPIAZU, JOAQUÍN, etc.: *Moral profesional.* Curso de conferencias. Madrid, 1954. 343 págs., 21 × 14 cms.

ZARAGÜETA, JUAN: *Filosofía y Vida.* III. Soluciones. Madrid, 1954. 699 págs., 24 × 17 cms.

* Duquesne University. Pittsburg 19, Pa. U. S. A.

MELSEN, ANDREW G. VAN, D. Sc.: *The philosophy of Nature.* 2.ª ed. Duquesne Studies. Philosophical Series, 2. XII, 263 págs., 25 × 18 cms., 3,75 dólares.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

CANALS, SALVADOR: *Institutos seculares y estado de perfección.* Madrid, 1954. 200 págs., 17 × 12 centímetros. Precio: 22 ptas.

UN CARTUJO: *La Trinidad y la vida interior.* Prólogo del Excmo. Sr. Fr. José López Ortiz, obispo de Túy. Madrid, 1954. 109 págs., 17 × 12 cms., 14 ptas.

DEL VALLE, FRANCISCA JAVIERA: *Decenario de Espíritu Santo.* Madrid, 1954. 150 págs., 17 × 12 centímetros. Precio: 20 ptas.

GUARDINI, ROMANO: *El Señor.* Madrid, 1954. 1.º, 550 págs.; 2.º, 428 págs., 17 × 13 cms. Precio: 100 ptas. los dos volúmenes.

PIEPER, JOSEF, y RASKOP, HEINRICH: *Catecismo del cristiano.* Madrid, 1954. 187 págs., 17 × 12 centímetros. Precio: 22 ptas.

PERRIN, JOSEF-MARIE, O. P.: *La virginidad.* Madrid, 1954. 226 págs., 17 × 12 cms. Precio: 24 ptas.

THAYER, CHARLES W.: *El telón de caviar.* Madrid, 1954. 346 págs., 17 × 12 cms. Precio: 50 ptas.

— *Osos en el caviar.* Madrid, 1954. 448 págs., 17 × 12 cms. Precio: 60 ptas.

* Editorial Difusión. Herrera, 527. Buenos Aires.

BOGLIOLO, LUIS: *La Filosofía antigua.* Traducción de Gabriel Feiles. Buenos Aires (sin fecha). 300 págs., 19 × 14 cms. Precio: 20 pesos argentinos.

* Editorial Librería religiosa. Aviñó, 20. Barcelona.

ROIG GIRONELLA, JUAN: *Valor humano divino del hombre.* Barcelona, 1954. 141 págs., 19 × 13 cms.

* Editorial León. Gaztambide, 55. Madrid.

RAMÍREZ, SANTIAGO: *El concepto de Filosofía.* Traducción y prólogo de Jesús García López. Madrid, 1954. 266 págs., 19 × 12 cms. Precio: 40 ptas.

* Elsevier publishing company. 110-112 Spuistraat. Amsterdam. Holanda.

DIBON, PAUL: *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne. (1575-1650). Amstendam, 1954. 23 × 16 cms. Precio: 14 D. fl.

* Erich Wewel Verlag. Freiburg I. B. Alemania.

SOLOWJEW, WLADIMIR: *Deutsche Gesamtausgabe, von...* III. Una sancta. Bd. 2. Freiburg I.B., 1954. 475 págs., 23,5 × 15 cms.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

ERASMO DE ROTTERDAM: *Elogio de la locura.* Traducción, prólogo y notas del Dr. Pedro Voltes. Buenos Aires, 1953. 147 págs., 18 × 11 cms.

* "Fe íntegra". Santa Clara, 4, 2.º Madrid.

PÍO XII: *Encíclica "Humani Generis".* Madrid, 1954. 15 × 11 cms. Precio: 1,50 ptas.

* F. H. Kerle Verlag. Heidelberg. Theaterstrasse, 18. Alemania.

METZKE, ERWIN: *Handlexikon der Philosophie.* Heidelberg, 1949. 457 págs., 21 × 13 cms. Precio: 9,80 DM.

* Ferdinand Schöningh. Paderbonn. Alemania.

ZÜRCHER, JOSEF: *Lexicon academicum.* Paderborn, 1954. 36 págs., 24 × 16 cms. Precio: 5 DM.

— *Das Corpus academicum.* Paderborn, 1954. 174 págs., 24 × 16 cms. Precio: 15 DM.

* Herder Verlag. Freiburg I. B. Alemania; Balmes, 26, Barcelona (España).

SCHREIBER, GEORG: *Welt Konzil von Trient.* Sein Werden und Wirken. Bd. I: LXXVII, 486, Bd. II: VII, 630 págs. Freiburg I. B. 1951. 23,5 × 15 cms.

WILWOLL, ALEXANDER: *Seele und Geist.* 2.ª ed. X, 226 págs. Freiburg I.B. 1953. 22 × 14 cms.

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Historia de la Filosofía.* Tomo I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Traducción de Luis Martínez Gómez, S. J. Barcelona, 1954. XVI, 516 págs., 22 × 14 centímetros. Precio: 120 ptas. rústica.

* Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. Frankfurt am Main. Liebfraumberg, 57.

LOTZ, JOHANNES B., S. J.: *Meditation.* Der Weg nach innen. Philosophische Klärung. Anweisung zum Vollzug. Frankfurt am Main, 1954. 167 págs., 18,5 × 11 cms. Precio: 5,80 DM.

* Instituto Británico. Almagro, 5, Madrid.

OULTON WISDOM, JOHN: *The unconscius origin of Berkeley's philosophy.* N. 47: The international Psicho-analytical library. Edited by Ernest Jones, M. B. London, 1953. The Hogarth Press, 22 × 14 cms. Precio: 25 sch.

AYER, A. J.: *Philosophical Essays.* London, 1954. XII, 289 págs., 22 × 14 cms.

* Librairie Philosophique Joseph Vrin. 6 Place de la Sorbonne. París V°.

CASTELLI, ENRICO: *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*. Préface de Henri Gouhier. París, 1954. 190 págs., 23 × 14 cms.

* Libros y Revistas S. A., Mier y Pesado, 128. Apartado 1505. México, 12, D. F.

X: *Por defender la libertad*. Diario *La Prensa* de Buenos Aires, Argentina. México, 1952. 338 páginas, 22 × 14 cms.

* Nauwlaerts. Louvain. Place du Cardinal Mercier, 2. Bélgica.

JANSSENS, LOUIS: *Droits personnels et autorité*. Louvain, 1954. IV, 80 págs., 19 × 14 cms. Precio: 36 francos belgas.

VARIOS PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA: *Liberté et Verité*. Contribution des Profeseurs de l'Univ. Cat. de Louvain a l'étude du thème proposé a l'ocasion du Bicentenaire de Columbia University. Louvain, 1954. 190 págs., 21 × 14 cms. Precio: 96 francos belgas.

* Presses universitaires de France. 108, Boulevard Saint-Germain, París.

LAHBABI, MOHAMED-AZIZ: *De l'être a la personne*. Essai de personalisme realiste. París, 1954. XII, 363 págs., 22,50 × 14 cms. Precio: 1.200 francos franceses.

* Publicaciones "El Pilar". Soriano, 1472. Montevideo. Uruguay.

PRATS ARAGAY LUIS: *España Mariana y España Jacobea*. Montevideo, 1954. 27 págs. 21 × 14 cms.

* Springer- Verlag. Wien I, Mölkerbartei, 5.

CARNAP, R.: *Einführung in die symbolische Logik mit berücksichtigung ihrer Anwendungen*. Mit 5 Textabbildungen. Wien, 1954. X, 209 págs., 22 × 14 cms., 6,40 DM.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).